BQ
6925
.K8

KUHN
Die Probleme des Naturrechtsbei
Thomas von Aquin

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dieproblemedesna00kuhn

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät (Sektion I)

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

zur

Erlangung der Doktorwürde

eingereicht am 16. November 1908

von

Fridolin Kuhn
aus Mögglingen.

Erlangen.
K. B. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.
1909.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 15 1931
617

Genehmigt auf Antrag der Herren:

Prof Dr. Frhr. v. Hertling, Exzellenz, und
Prof. Dr. Th. Lipps.

I.

Thomas von Aquin als Sozialschriftsteller.

„Et ce qui vaut mieux encore que l'érudition, il possède à un très haut degré la science des principes du droit. La partie de ses oeuvres que nous allons analyser est peut-être la meilleure introduction à l'étude des lois qui ait été écrite: même de nos jours, elle peut-être offerte avec confiance aux méditations des jurisconsultes". So schrieb Charles Jourdain in seinem Werk über die Philosophie des Thomas von Aquin[1]). Schon vor ihm bezeichnete H. R. Feugueray den traité des lois als: un des plus beaux fragments de ce monumental édifice (sc. de la Somme), traité qui est aussi facile à lire qu'instructif, et qu'il est vraiment fâcheux qu'on ait laissé si longtemps dans l'oubli[2]). Trotz solch hoher Wertung von so berufener Seite erging es diesem Teil der Lehre des Aquinaten ebenso wie seinem übrigen System: man stellte ihn dar, pries seine Vorzüglichkeit und hervorragende Stelle in der Geschichte des Denkens, bemühte sich aber weiter nicht um historische Kritik. Es galt vor allem die Lehrmeinungen des Mannes kennen zu lernen, der durch den päpstlichen Spruch zu so autoritativer Stellung innerhalb der Kirche gelangte. Das Für und Wider der Parteien hob den Sohn des 13. Jahrhunderts heraus aus seiner Umgebung. So kam es, daß z. B. in Jourdains Werk wohl gute Anläufe zu einer geschichtlichen Betrachtung spez. unseres Themas sich finden, aber nicht mehr, während in Deutschland Karl Werner[3]) lediglich eine Reproduktion der thomistischen Anschauungen bietet. Wenn freilich diese Autoren mit der allgemeinen Tendenz ihrer Werke

[1]) Ch. J.: La philosophie de St. Thomas d' Aquin, Paris 1858, I. Bd. p. 364; cfr. II. Bd. p. 450.

[2]) H. R. F., Essai sur les doctrines politiques de St. Thomas d'Aquin, Paris 1857, herausgegeben von Buchez p. 23.

[3]) Der hl. Thomas von Aquino 2. Bd. Die Lehre des hl. Thomas Aquinas, Regensburg 1859, p. 453 ff. und 540 ff.

sich rechtfertigen können, so macht sich der Mangel geschichtlicher Auffassung der thomistischen Lehrstücke unabweislicher fühlbar bei Einzeldarstellungen, deren besonders die drei letzten Dezennien des vorigen Jahrhunderts eine sehr stattliche Anzahl hervorbrachten. Zur Diskussion kam in erster Linie die Staatslehre des Thomas durch Männer wie Crahai, Feugueray, Baumann, Basilius Antoniades, Schneider; ferner die Eigentumslehre durch Walter und Schaub; schließlich die Wertlehre durch Hohoff, Joh. Zmavc (im Archiv für Geschichte der Philosophie 12. Bd. 4. H. 1898 p. 407—33) etc[1]). Zu diesen Schriften treten noch z. T. recht brauchbare Artikel in den staatswissenschaftlichen Enzyklopädien. Sie alle gehen aus von der bedeutsamen Stellung, die Thomas von Aquin als Verkündiger alter und als Prophet neuer Gedanken auf der Zinne des Mittelalters einnimmt. Zweifellos ist manch Treffliches damit geleistet worden; aber teils wollten diese Arbeiten nicht mehr als eine Wiedergabe thomistischer Ansichten (z. B. Baumann), teils sind sie in Unklarheit oder Irrtum über die Tragweite und Echtheit der einschlägigen Werke des Thomas, teils beanspruchen sie für ihren Gegenstand eine viel höhere Bedeutung, als er sie im Gedankengang des weltfremden Aquinaten gehabt hat. Die kritische Besinnung auf den Zustand der überlieferten Schriften brachte nach Ch. Jourdain (Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote, Paris 1843) besonders Nikolaus Thoemes in seiner „Commentatio critica et literaria de St. Thomae Aquinatis operibus ad ecclesiasticum, politicum et socialem statum rei publicae Christianae pertinentibus de que eius doctrinae fundamentis atque praeceptis" (Dissert. Berol. 1876); jedoch hat sein Vorgehen in der Folgezeit nicht immer die gebührende Achtung und Nachahmung gefunden. Die Besinnung auf den sachlichen Wert besonders der Detailfragen aus dem sozialen Leben bei Thomas förderte nachdrücklich Max Maurenbrecher in seiner Schrift: Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (1. Heft 1898)[2]). Es ist dies wohl die dankenswerteste und ertragreichste

[1]) Nähere Angaben finden sich im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" 2. Aufl. Bd. 7; Art. Thomas von Aq von Frz. Walter, sowie bei Maurenbrecher.

[2]) Vgl. dazu Frhr. v. Hertlings Rezension im philosophischen Jahrbuch 1898, 2. Bd. p. 456ff. Von diesem Werk liegt nur der erste grund-

Arbeit über diese Gegenstände. Rudolf Eucken hatte in seinem bekannten, geistvollen Essay[1]) dem Thomismus jede Mission für eine irgendwie bedeutsame Förderung der modernen sozialen Verhältnisse abgesprochen. Von Maurenbrecher mußte man sich nun sagen lassen, daß Thomas nicht einmal das nötige Material zum vollen Verständnis des Lebens seiner Zeit gehabt habe, geschweige denn für unsere Zeit irgendwie Norm sein könne, daß „aristotelische Schemata an Stelle der Begriffe aus dem wirklichen Leben treten". Nicht nur also, daß Thomas' Ansichten vom besonderen gesellschaftlichen Leben der Menschen keine Richtschnur für unsere Kultur sein können, eine Überzeugung, die bei ernsten katholischen Sozialpolitikern keinen Augenblick ins Wanken kam, es fehlten ihm auch die Kategorien zur begrifflichen Ausdeutung und Verarbeitung des Lebens, das um ihn sich wob. Und niemand wird im Ernst eine derartige Forderung an den von Natur aus spekulativen Geist des Dominikanermönches stellen.

Wo man nach Dauerwerten bei Thomas einzig suchen darf, das sind spekulative Fragen. Der Mann, dessen Geist groß genug war, einer alle Erdteile umspannenden Kirche ihre Philosophie zu geben, wird auch nicht versagen, wo es sich um die philosophische Fundierung des Verkehrs von Mensch zu Mensch, also um die Prinzipien der Rechts- und Staatslehre handelt. Die besondere Form, welche die thomistische Naturrechtslehre angenommen hat, ihre historischen Voraussetzungen und innere Ausgestaltung, das ist der Gegenstand unserer Untersuchung. Die einzige Vorarbeit über das Thema in solcher Umschreibung scheint Gustave Bressoles in seiner Étude sur le traité des lois de St. Thomas d'Aquin (erschienen im Recueil de l'Académie de législation de Toulouse t. II 1853[a]) geliefert zu haben. Da sie uns aber leider nicht zugänglich war, so können wir nicht beurteilen, in welchem Maß Bressoles den Anforderungen seiner Aufgabe gerecht wurde.

---

legende und wichtigste Teil vor. Vielleicht hielt den Verfasser von der Fortsetzung der Gedanke an das Mißverhältnis von Arbeitsaufwand und Endwert ab. Als abschließendes Werk über diese Detailfragen aber wäre es freudigst zu begrüßen gewesen.

[1]) Die Philosophie des Thomas von Aq. und die Kultur der Neuzeit (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 1885, Bd. 87 p. 161 ff.).

BQ
6925
K8

Bezüglich der Quellen für die Darstellung der Naturrechtslehre des Thomas ist in erster Linie der zweite Teil der Summa theologiae namhaft zu machen. Dieser handelt bekanntlich von der Moral und zerfällt wiederum in zwei Teile, von denen der erstere (prima secundae) die Grundbegriffe und allgemeinen Bedingungen moralischen Handelns (Lust, Glückseligkeit, Tugend, Laster, Sünde, Gesetz, Gnade) behandelt. Die 19 Quästionen über das Gesetz (q. 90—108), der vielgepriesene traité des lois, sind der Mittelpunkt unserer Untersuchung, als das Kompendium der gesamten Rechtsauffassung unseres Philosophen, dem die anderweitigen Ausführungen einzugliedern sind. Den breitesten Platz nehmen hier allerdings die Untersuchungen über die Gesetzgebung des alten und des neuen Testamentes ein (q. 98—108). Die secunda secundae entwickelt die Arten des moralischen Verhaltens, wie sie sich entfalten nach der platonischen Tetrakys Klugheit, Gerechtigkeit, Starkmut, Mäßigkeit und schließt mit der Darstellung wunderbarer und außerordentlicher Formen, welche eine besondere göttliche Kraft im Menschen erweckt. Die umfangreiche Abhandlung über die Gerechtigkeit beginnt mit quaest. 57 und zieht in annähernder Vollständigkeit sämtliche Grundverhältnisse von irgendwie rechtlicher Natur unter ständiger Betonung ihres moralischen Charakters heran.

Eine menschliche Gemeinschaftsform von höchster Bedeutung, die Ehe, erhält ihre eingehende Darstellung im 4. Buch des Sentenzenkommentars (dist. 26ff.). Ebendort gibt dist. 15 eine Ergänzung der Almosenlehre der Summa. Auch aus dem 3. Buch dieses Werkes, sowie besonders aus dem 3. Buch der Summa contra gentiles, die in mancher Hinsicht über die theologische Summa zu stellen ist, lassen sich wertvolle Aufschlüsse für unsere Untersuchung gewinnen. Nicht zu übersehen sind die quaestiones disputatae (spez. de malo, de virtutibus, quaest. quodlibetales). Für die Staatslehre ist in erster Linie die Schrift de regimine principum heranzuziehen, von der allein das in seiner Echtheit nicht anzweifelbare erste Buch für unsere Zwecke in Betracht kommt. Auffallend ist an dem Werk der für Thomas ungewöhnlich breite Redefluß, die nicht einwandfreie Anordnung des Stoffes und der völlige Mangel einer Bezugnahme auf Aristoteles zu einer Zeit, da dessen Politik aufgefunden und

Thomas seinen Ordensgenossen Wilhelm Moerbeck mit ihrer Übersetzung betraut hatte. (cfr. Ch. Jourdain, Recherches etc. s. o. p. 70 u. 181).

Eine immer und immer wieder erörterte Frage ist die, wie weit man in den Kommentaren zu Aristoteles nach eigenen Ansichten des Thomas zu suchen habe. Thoemes hat das Verdienst, in seiner genannten Schrift (p. 25ff.) zuerst in schärfster Weise Einsprache gegen die Vollwertung der Kommentare als Fundgruben thomistischer Gedanken erhoben zu haben. Er wendet sich hauptsächlich gegen Baumann[1]) und stellt die Behauptung auf, des Thomas Selbständigkeit seinem Original gegenüber sei keine andere, als daß er gelegentlich zu verschiedenen Wendungen greife. Im Anschluß an die Erklärung Baumanns, daß eine bloß historisch-grammatische Auslegung nicht im Sinne des Mittelalters gewesen sei, unternahm es dagegen Schütz[2]), nachzuweisen, daß die Kommentare des Thomas sowohl „entbehrliche Digressionen und berichtigende Ergänzungen, als auch abfällige und beifällige Kritik" bieten. Solche Lehren, die Thomas ohne jede Korrektur aus dem aristotelischen Text erhebt, erkenne er stillschweigend als richtig an. Praktisch schließen sich dieser Ansicht sehr viele Thomasforscher an. Eine Art Mittelstellung nimmt M. Maurenbrecher ein, der den Kommentar zur Politik als ein sehr wertvolles Hilfsmittel erklärt zur Erkenntnis, wie weit Thomas von Aristoteles abhängig sei. Besonders wichtig seien die Stellen, wo Thomas seine Vorlage umschreibt oder ergänzt, während man bei den Wiedergaben der aristotelischen Ansicht ohne erklärende Zusätze nicht wissen könne, wie er sie verstanden und ob er überhaupt etwas dabei gedacht habe. Die Kommentare sind nach ihm weder reine Spiegelung der thomistischen Anschauung, noch auch ohne jegliche Abfärbung derselben[3]).

Hier scheint die Wahrheit zu liegen. Die Spuren der Eigentätigkeit des Kommentators sind, wie Schütz nachgewiesen hat, zu deutlich, um sie übersehen zu können. Modi-

---

[1]) Die Staatslehre des Thomas von Aquino 1873.

[2]) „Die Lehre des hl. Thomas von Aquin in seinen Kommentaren zu Aristoteles" im „Katholik" 57. Jahrg. 2. Hälfte 1877.

[3]) M. M. l. c. p. 24ff.

fizierungen, Begriffsteilungen, Vergleiche mit der Offenbarungsautorität der Schrift finden sich nicht so selten. Und doch geht Thomas stillschweigend an Aufstellungen vorüber, die in einer selbständigen Behandlung des Thomas notwendig seinen Einspruch hätten hervorrufen müssen. Themas ist, wie der Höhepunkt, so der typische Repräsentant der Scholastik. Sein und ihr methodisches Axiom ist die concordia discordantium auctoritatum. Alle als solche anerkannten Autoritäten enthalten die Wahrheit, können also einander nicht widerstreiten. Das Charakteristische und Scharfe wird prinzipiell gemildert und abgeschliffen. Das mittelalterliche Denken ist in seiner Wurzel unhistorisch. Zudem hatte Thomas bei Behandlung sozialer Detailfragen seine weltfremde Unerfahrenheit gegen sich, was ihn vollends in den Bann der aristotelischen Gedanken zwängte. Viele Probleme des gesellschaftlichen Lebens mochten erst bei der Lektüre der aristotelischen Politik in seinen Ideenkreis eintreten. Als primäre Quelle thomistischen Denkens sind also die Kommentare zu Aristoteles nicht zulässig. Was aus ihnen geschöpft wird, hat die Übereinstimmung mit der übrigen Denkweise des Scholastikers zu legitimieren [1]), womit freilich, wie Schütz bemerkt, ihr Wert für die Darstellung der Lehre des Aquinaten sehr zweifelhaft wird. Übrigens können wir uns in unserer Untersuchung immer auf selbständige Werke berufen, werden also von jener Frage kaum berührt.

Diese ganze Darlegung bezog sich für uns hauptsächlich auf den Kommentar zur aristotelischen Politik, den Thomas um die Mitte der sechziger Jahre s. Jahrh. (provecta iam aetate), also zur Zeit, wo er sein reifes Wissen in der Summa niederzulegen begann, geschrieben hat. Von demselben ist aber höchst wahrscheinlich nur der kleinste Teil echt und zwar das 1., 2. und die ersten sechs Lektionen des 3. Buches, das übrige rührt vermutlich von Peter von Auvergne her. Stützpunkt ist der codex regius 4752 [2]). Diese Grenze wurde

---

[1]) Cfr. Frhr. v. Hertling, Kleine Schriften p. 161.

[2]) Für das nähere s. B. M. Rubeis, dissert. 23 Bd. I der neuen römischen Ausgabe des Thomas; ferner Thömes l. c. p. 25 ff. und Frhr. v. Hertling: Zur Geschichte der aristotelischen Politik im Mittelalter (Rheinisch. Mus. 1884, 39. Bd. p. 446).

sehr häufig nicht beachtet, so z. B. von Feugueray, Walter, Basil. Antoniades[1]). Aus dem Ethikommentar ist insbes. das 5. Buch von Bedeutung.

II.

Die lex naturalis des Thomas von Aquin nach historischen Voraussetzungen und begrifflicher Ausgestaltung.

Wir geben zunächst eine kurze Übersicht über die Entwicklung des Naturrechtsbegriffes bis auf Thomas, um dann an dessen eigener Darstellung zu sehen, was er daraus gemacht hat.

Nach den Sophisten, welche die Scheidewand zwischen Natur und Satzung aufgerichtet hatten, nahm Aristoteles im ersten Buch der Rhetorik und im fünften der Ethik die Gelegenheit wahr, im staatlichen Recht (*πολιτικὸν δίκαιον*) ein natürliches Element (*φυσικόν*), eine schlechthinige Satzung aufzudecken. Dort teilt er das Gesetz in allgemeines und besonderes (I, 10; 1368 b 7 ff.). Das besondere Gesetz ist das geschriebene, wonach ein Staat verwaltet wird; allgemein ist dasjenige, was ungeschrieben als überall anerkannt gilt. Das allgemeine ist von Natur (I, 13; 1373 b 6 ff.); es deckt sich nicht ganz mit dem ungeschriebenen, denn auch das positive Recht zerfällt in geschriebenes und ungeschriebenes (cfr. Eth. VIII, 15; 1162 b 21. Thomas identifiziert im Kommentar zu dieser Stelle das ungeschriebene Recht mit dem Naturrecht l. 13 f.). Das allgemeine natürliche Recht besteht ohne Rücksicht auf gesellige Verbindungen oder Verträge. Was Aristoteles inhaltlich darunter verstand, zeigt der wiederholte Hinweis auf die Antigone (V. 456 f., Gebot der Totenbestattung); auch des Empedocles Verbot der Tötung von Lebendigem wird angeführt. Die Forderungen der Billigkeit haben mit denen des natürlich Gerechten das gemein, daß sie dauern und nie wechseln (I, 15; 1375 a 31 f.). Der bessere Mensch hält sich an das ungeschriebene, nicht an das geschriebene Gesetz (ib. 1375 b 7 f.). Ferner handelt man dem positiven Gesetz gemäß aus Zwang, nach dem ungeschriebenen dagegen mit Freiheit. Die Vergehungen gegen das erstere haben symptomatische Be-

[1]) Die Staatslehre des Thomas ab Aquino, Leipzig 1890, p. 7.

deutung, sofern derjenige, der Trotz bietet dem, was mit Schrecken und Gewalt ausgerüstet ist, zweifellos auch freveln wird, wo keine Strafe droht (I, 14; 1375a 16ff.). Man darf nicht vergessen, daß diese Ausführungen, auf die übrigens Thomas keinerlei Bezug nimmt, in rhetorischem Zusammenhang stehen und so formell wie sachlich kaum über die Anschauungen der Sophistik hinausführen.

In der Ethik (V. 10; 1134b 18ff.) erscheinen als Wesensmomente des *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν*: 1. die allerorts gleiche Kraft, 2. die Erhabenheit über den Wechsel der Meinungen und bloßen Zweckmäßigkeiten (*ἁπλῶς δίκαιον*), 3. das *ὡς ἐπὶ πολύ*, als die Kategorie der Naturrechtsgebote zufolge der Veränderlichkeit der menschlichen Natur. Näheres über die Existenzform des natürlich Gerechten in Staat und Gesellschaft erfahren wir nicht. Zusammenfassend können wir mit Moritz Voigt[1]) nach materialen, formalen und lokalen Gesichtspunkten das natürlich Gerechte des Aristoteles als *δίκαιον φυσικόν*, *ἄγραφον*, *κοινόν* und *πρῶτον* dem positiv Gerechten als *δίκαιον νομικόν*, *γεγραμμένον*, *ἴδιον* und *ἀνθρώπινον* gegenüberstellen.

Während den Epikureern alles Recht ein *σύμβολον τοῦ συμφέροντος*, also lediglich Position aus Zweckmäßigkeitsgründen ist, kennen die Stoiker nur einen einzigen *νόμος*, die Weltvernunft. Faßte der Stagirite das *φύσει δίκαιον* empiristisch auf und vergaß er insbesondere die Beziehung auf Gott, den ersten Beweger, so behandeln die Stoiker den *νόμος* rein spekulativ und kommen dabei ebenso wenig zum Detail wie Aristoteles. Ihre Bedeutung in der Geschichte der Ethik beruht hauptsächlich auf dem Dogma der sittlichen Gemeinschaft der Menschen unter einander und der Lehre von dem einen Vernunftstaat, dem Gott und Menschen gleichmäßig angehören, von dem aber die Tiere ausgeschlossen sind. Der Weise als die relativ vollkommenste Offenbarung des Weltgesetzes bedarf keines positiven Gesetzes und ist völlig autonom.

Die Spekulation der Stoa wurde der Welt mundgerecht gemacht durch Cicero[2]). In seinem Begriff der lex naturae finden

[1]) Die Lehre vom ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer 1856, Bd. I p. 127.

[2]) Die auf die Ciceronianische Rechtsphilosophie bezüglichen Stellen sind in genügender Anzahl gesammelt bei M. Voigt l. c. § 35—41.

sich ungefähr sämtliche Momente des stoischen *νόμος*; aber die Hauptbedeutung hat das Naturgesetz für den römischen Staatsmann als ius naturale, als übergeordnete Norm des positiven menschlichen Gesetzes. Sein rechtsphilosophisches Testament hat Cicero im ersten und teilweise im 2. Buch (cap. 4 u. 5) seiner unvollendeten Schrift de legibus niedergelegt. Als die konstitutiven Merkmale des Naturrechts werden hier aufgeführt: die absolute, über Raum und Zeit erhabene Gültigkeit (I, 6), seine Vernünftigkeit und moralische Natur (ib. und bes. II, 5, 11—13)[1]), das Jenseits aller baren Nützlichkeit (I, 15, 42f.), die natürliche Liebe der Menschen zu einander als Grundlage des Rechts (I, 15, 43). Nach stoischem Vorgang wird das oberste Gesetz auch als Vernunftwille des höchsten Juppiter bezeichnet (II, 4, 10). Natürlich zählt Cicero die ersten Normen der Sittlichkeit und des Rechts zu den angeborenen Begriffen, den inchoatae intelligentiae (I, 10, 30; 9, 27; 16, 44 et. al.).

Aber die Schriften de legibus und de republica lagen Thomas offenbar nicht vor, denn er zitiert sie nie. Statt dessen beruft er sich meist auf de officiis und auf de inventione rhetorica. Hier spricht Cicero einen Gedanken aus, welcher der griechischen Rechtsphilosophie gegenüber einen gewaltigen Fortschritt bedeutet und in der Lehre unseres Thomas vielleicht das wesentlichste Bestandstück ausmacht, nämlich den des Ausgangs des positiven vom natürlichen Recht: Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res a natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. Natura ius est, quod non opinio genuit, sed quaedam in natura vis insevit, ut religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem (II 53, 160 ff vgl. die fast gleichlautende Parallelstelle II 22, 65). Cicero betont hier, wie man sieht, fast ausschließlich die historische Deduktion des positiven Rechts aus der Natur; Thomas interpretiert sie als eine logische. Interessant ist die Stellung, welche Cicero in diesem Zusammenhang der Gewohnheit einräumt. Sie ist der Interpret des

[1]) Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt prohibetque contraria (I, 6, 18).

Naturwillens vermittelst der Zweckmäßigkeitsrücksichten und gibt der positiven Gesetzgebung ihren Stoff. Von ihr verschieden und doch ein sine literis aufgestelltes Recht ist das ius gentium (s. O. Karlowa, Römische Rechtsgeschichte 1885 I. Bd. p 452).

Einen weiteren Schritt in der Konkretisierung des ius naturale machten die römischen Juristen. Sie bemühten sich, aus den allgemeinen Begriffen die besonderen Gebote des natürlichen Rechts herauszuarbeiten und an ihre Stelle zu setzen. Dabei ist nicht zu vergessen, daß auch sie noch kein Naturrecht in unserem Sinn, ein eigentliches ius naturale kennen, sondern nur ein iustum naturale, entsprechend dem aristotelischen *δίκαιον φυσικόν*. Was immer gut und billig ist (quod semper aequum ac bonum est), heißt Naturrecht. (Paulus ad Sab. lib. 14. D I, 1.) Die älteren Juristen, vor allem Gaius, kennen nur einen Gegensatz: Vernunftrecht und positives Recht. Das erstere bezeichnen sie meist als ius gentium: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocaturque ius gentium. (Gaius, lib. I Instit., D I, 1.) Dieses auf die natürliche Vernunft gegründete Recht wird dem ius naturale einfach gleich- und dem ius civile gegenübergestellt: quarundam rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod sicut diximus, vocatur ius gentium, quarundam iure civili. (J. 2, 1 de rer. div.) „Das ius naturale bedeutet bei den älteren Juristen bis auf Gaius ungefähr das, was wir heute als Naturrecht in gesellschaftlichen Einrichtungen bezeichnen; sämtliche Rechtsnormen, zu denen die natürliche Vernunft unabhängig von jedem Gebote gelangt[1]).“

Mit Ulpian tritt an Stelle der bisherigen Zweiteilung die Dreiteilung, indem das ius naturale dem ius gentium

---

[1]) Victor Cathrein, Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin. Philos. Jahrb. II. Bd. Jahrg. 1889, p. 379; siehe dass. auch die anderen Stellen, bes. aus den Digesten. — Hiermit ist freilich noch nicht bewiesen, daß nach diesen Juristen alles, was zum ius gentium gehört, auch zum ius naturale gehöre, während umgekehrt nicht alle Vorschriften des letzteren jenem ersten zu subsumieren seien (ib.). Damit wäre ja versteckt schon die Dreiteilung gegeben. Cathrein arbeitet zu viel mit der logischen Dependenz (bes p. 374), die in aller Form ja erst bei Thomas auftritt.

entgegengesetzt wird. Das Motiv dazu liegt in der veränderten Auffassung der Sklaverei. Während für Gaius nicht nachgewiesen werden kann, daß er die Sklaverei als eine widernatürliche Einrichtung betrachtete, ist die natürliche Freiheit der Menschen die herrschende Lehre der späteren Juristen. Die Sklaverei wird beim ius gentium gelassen; dafür kann dieses sich nicht mehr lediglich auf die Natur berufen, sondern es entspringt der ratiocinatio als der auf Zweckmäßigkeitsgründe gerichteten Vernunft. Das natürliche Recht im eigentlichen Sinn ist das ius, quod natura omnia animalia docuit d. h. das auf die naturalis inclinatio basierte Recht[1]). Dem ius naturale fällt hier bes. das Familienleben und die Kindererzeugung und -erziehung zu[2]).

Unter das ius gentium fallen nach Hermogenianus (lib. I Juris epit. D I, 1) folgende Rechtsinstitute: bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutae.

Ein Bestandstück der christlichen Heilslehre wurde die lex naturalis durch Paulus. *„Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμὸν ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν“ κτέ.* Diese berühmte Stelle des Römerbriefes (II, 14) wurde der Ausgangspunkt zahlloser moralischer Erörterungen des folgenden Jahrtausends. Das Gesetz der Natur wurde zum sittlichen Bewußtsein und zur Stimme des Gewissens. Die Patristik kannte Gesetz und Gerechtigkeit kaum anders als nach ihrer theologischen Schattierung und es konnte nicht ausbleiben, daß gelegentlich eine leidenschaftliche Opposition gegen die bestehende weltlich-heidnische Rechtsordnung sich an diese Begriffe knüpfte. Die schärfste Pointe zeigt Ambrosius (bes. in der Frage des Eigentums

---

[1]) Ulpian l. 1 § 3 D. de iustitia et jure 1, 1. Florentinus l 4, § 1 D. s Dernburg, Pandekten 1888, Bd. I p. 45 (Anmkg. 8.).

[2]) Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra. quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus; hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus enim cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censeri. Ulp. lib. I Jnst.

oder vielleicht besser des Reichtums). Natura ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum (de off. ministr. l. I c. 28). Völlig geläufig ist ihm die Unterscheidung des geschriebenen und des inneren Gesetzes (de fuga saeculi c III, 15; ähnlich epist class I, 37, 17; epist class II, 73, 3 ad Iren.: lex naturalis non scribitur, sed innascitur; nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturae fonte in singulis exprimitur et humanis ingeniis hauritur). Er wie Gregor von Nazianz weisen der Herrschaft des Naturgesetzes eine geschichtliche Epoche und zwar die vormosaische Zeit an (Ambr. ep. class II, 73, 9; Gregor, Oratio XIV, 27). Nach Origines ist das geschriebene Gesetz, im Falle eines Konfliktes mit dem natürlichen diesem hintanzusetzen (Contr. Cels. V, 37). Chrysostomus wie Hieronymus sprechen gern vom natürlichen Gesetz, das seinem Wesen nach mit der conscientia als der scientia bonorum et malorum identisch sei (Chrys. Expos. in psalm 147, III; ad. pop. Antioch; hom XII 3, 4,. Hieron. Comm. in Isaiam proph. lib. VIII c. 24, lib. XIV c. 51; Comm. in ep. ad Gal. lib. I c. 3). Augustinus endlich redet mehrfach vom Naturgesetz, ohne ihm aber klarere Umrisse zu geben. Von Bedeutung ist seine Einteilung der Gesetze in der Schrift Contra faust. lib XIX c. 3, weil die dort gegebene Identifizierung des Paulinischen Naturgesetzes mit dem ius gentium die spezifisch thomistische Auffassung vom Naturrecht schon in sich birgt, wie wir des näheren sehen werden[1]). Die lex naturalis ist nach Augustin das Gesetz der Vernunft und wohnt allen Menschen inne. Ihr Gebot ist: man soll einem nicht zufügen, was man selbst nicht leiden will (epist. 157 c. 15; enarr. in psalm 118, sermo 25, c. 4). Die höhere Instanz nach Wesenheit, Umfang und innerer Kraft ist die lex divina (ennar in ps., 118, 16 . . . lege divina, qua naturalis illa sive instaurata, sive aucta, sive firmata est). Weit geläufiger ist Augustin der Gegensatz von lex aeterna und lex temporalis. Jene ist ihm das Ganze der sittlichen Weltordnung, worauf wir später noch zurückzukommen haben.

Als Fortpflanzung der Tradition des römischen Rechts gewannen die größte Bedeutung im Mittelalter die Originum

---

[1]) Eine andere Einteilung der Gesetze findet sich in Enarratio in psalm. 118 sermo 25, V.

sive Etymologiarum libri XX des Isidor von Sevilla († 636) (spec. l. II c. 10, l. V de legibus c. 1—27). Er nahm die Einteilung des Rechts in ius naturale, gentium und civile herüber und definiert das erstere folgendermaßen: Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum susceptio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae in coelo, terra marique capiuntur. Item depositae rei vel commendatae restitutio, violentiae per vim repulsio. Nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam iniustum, sed naturale aequumque habetur. (Etym. lib. V c. 4). Wie M. Voigt (l. c. Bd. I Beilg. 6 p. 576 ff.) nachweist, hat man die Quellen dieser Ausführung bei Ulpian (und ev. bei Marcian) zu suchen. Hermogenian gegenüber betont Isidor in der Definition des ius gentium mehr die in unserem Sinne völkerrechtlichen Institute: ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera, paces, iuduciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita, et inde ius gentium, quod eo iure omnes fere gentes utuntur.

Die ganze Rechtsauffassung des Thomas hält sich im Rahmen der Isidorischen Definitionen. Das ist nur natürlich, wenn man bedenkt, daß das Decretum Gratiani in seinen ersten Distinktionen nichts ist als die Kopie der angezogenen Stellen der Etymologien. Die Kirche legte ihre ganze Autorität hierfür in die Wagschale, zumal da jene Ausführungen eine brauchbare Synthese römischer Rechtsanschauung und christlicher Gedanken bedeuteten. Soll es eine der positiven Satzung übergeordnete Norm, ein ius naturale geben, so kann sie im Grunde nicht verschieden sein von der Regel menschlicher Gemeinschaft, wie sie die hl. Schriften dem Menschen an die Hand geben: ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri (cfr. Augustin s. o.). Die göttlichen Gesetze basieren auf der Natur, die menschlichen auf den Sitten. Diese Ineinssetzung des göttlichen und natürlichen Rechts war begründet in der ausnehmenden Stellung, welche die Patristik dem Dekalog zugewiesen hatte. Jede Rechtsnorm hat im Zehngebot ihre Wurzel und

ihren Ausgang, alle Satzung hat hier ihr oberstes Prinzip. Das ius naturale ist der Inbegriff der allgemeinsten Sätze von Moral und Recht. Als oberste Sätze müssen sie die letzten Zusammenhänge der sittlichen Wirklichkeit darstellen und, falls dieselbe der logischen Deduktion zugänglich ist, ein umschreibbares System abgeleiteter Normen aus sich hervorgehen lassen.

Damit sind wir bei Thomas von Aquin. Die theologischen Schriftsteller der unmittelbar vorangehenden Jahrhunderte gaben sich bei Behandlung moralischer Fragen keine Mühe um eine allgemeine philosophische Fundierung. So findet sich in dem ersten Versuch einer christlichen Ethik als selbständiger Wissenschaft, in Abaelards Scito te ipsum, der Begriff der lex naturalis mit genau denselben Merkmalen, die er bei Augustin hat und die auch in der Formulierung des kanonischen Rechts beibehalten sind. Ebenso wird der Inhalt der lex naturalis von Petrus Lombardus bestimmt: . . . legem naturalem, cui concordat evangelium et lex moralis praeceptionis, transgressi sunt, quae est: quod tibi non vis fieri, alii nec feceris (Sent. lib III dist. 37). Es findet sich bei ihm nichts, was einer Antizipation thomistischer Behandlung gewisser moralischer Fragen gleichkäme. Selbst die Diskussion der Ehe, an welche Thomas in seinem Kommentar so bedeutungsvolle, auf das ius naturale bezügliche Erörterungen knüpft, veranlaßt ihn kaum, das Wort natura in den Mund zu nehmen. Auf der anderen Seite schreibt Johannes von Salisbury über politische Gegenstände, ohne wiederum auf die Prinzipien einzugehen, was man auch von seiner leichten, eleganten Art nicht erwarten darf. Die spekulative Begründung von Recht und Moral und damit zugleich das Aufzeigen ihrer wurzelhaften Einheit, das ist das Verdienst des Fürsten der Scholastiker[1]).

---

[1]) Mehr vergleichshalber werden wir auch einigemale aus der Paraphrase Alberts zur aristotelischen Ethik das Kapitel 3 (u. 4) des 3. Traktats zum 5. Buch der Ethik (de iusto politico et naturali) zitieren, das, entsprechend dem Charakter der Paraphrase, trotz des engen Anschlusses an Aristoteles, doch durchaus Selbständiges und besonders der thomistischen Lehre gegenüber Bemerkenswertes enthält.

Wie und mit welchen Mitteln er dies getan hat, sei Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Unzufrieden mit der engen empiristischen Fassung des Begriffes lex bei Papinian (lib I Defin. D de leg. sen. cons. I, 3), Isidor und dem kanonischen Recht (Decr. Grat. d. II, 1) sucht Thomas zu einer Definition zu kommen, die jegliches Gesetz umschließt und findet sie in der Bestimmung der lex als quaedam rationis ordinatio ad bonum commune abeo qui curam communitatis habet, promulgata (S. th. II, 1 q. 90 a. 4 c.)[1]. Lex est aliquid rationis. Die Vernunft ist das erste Prinzip der menschlichen Handlungen; sie hat auf den Zweck hinzuordnen. Das Gesetz aber will auch Maß und Richtschnur von Handlungen sein, also muß es irgendwie in Beziehung zur ratio stehen. (q. 90 a. 1 c). Die allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft haben, in Beziehung gesetzt zu Handlungen, an sich schon die ratio legis, ob sie nun aktuell oder habituell im Menschen sind. Da aber die praktische Vernunft selbst wieder ein Erstes hat, nämlich den Endzweck (finis ultimus), der in der Glückseligkeit besteht, so muß das Gesetz auch der Ordnung der beatitudo sich einfügen d. h. es muß vor dem Wohl des Einzelnen das der Gesamtheit und zwar der vollkommenen des Staates anstreben. Jedes Gesetz hat seine Kraft nur aus dieser Stellung im Zwecksystem. (ib a. 2 c). Dies schließt nicht aus, daß diese Einordnung sich expliziere in Spezialvorschriften, die untergeordnete Zwecke verfolgen (ad 1). Das Wohl der Gesamtheit ist die Zweckursache, welche die Einzeltätigkeiten miteinander verknüpft (ad 2). Aber auf das bonum commune kann nur die communitas selbst oder ihr Repräsentant (gerens vicem totius multitudinis) hinordnen, denn: ordinare in finem est eius, cuius est proprius ille finis (ib art. 3 c). Letzte Bedingung einer lex ist, daß ihr Inhalt zum Bewußtsein derer komme, die durch dieselbe geleitet werden sollen, d. h. sie bedarf der promulgatio (a. 4. c.), die freilich verschiedene Arten haben kann und eine andere beim natürlichen Gesetz ist als beim positiven (ad 1). Letzteres kann als promulgiert gelten, wenn alle die Möglichkeit haben, es in Erfahrung zu bringen (ad 2). Die schriftliche Fixierung ist gewissermaßen die in jedem Augenblick erneute Bekanntmachung (ad 3).

[1] Vgl. andere Definitionen in Sth. II, 1 q. 91 a. 1 c., in ep. ad Rom. II l. 3.

Thomas definiert die lex, wie man sieht, unter ständiger Bezugnahme auf das staatlich-menschliche Gesetz; doch will er alle Arten von leges auf seine Definition bezogen wissen. Das zeigt sich bei Erörterung jenes Gesetzes, das am weitesten vom menschlichen Gesetz entfernt ist, d. i. der lex aeterna. (S. th. II, 1 q. 91 a. 1; q. 93).

Der Begriff derselben kam von den Stoikern über Augustin zu Thomas. Die ersteren hatten ihrem materialistisch aufgefaßten Universum einen alldurchdringenden *λόγος* gegeben; er ist der *νόμος* für jegliches Geschehen, auch für das bewußte im Menschen. Übereinstimmung mit ihm ist Anfang und Ende der stoischen Ethik. Das Christentum nahm bei der bewußten Anknüpfung an die Antike diesen Gedanken auf und es konnte nicht schwer fallen, den Hauptmangel zu beseitigen und der Vernunft einen Vernünftigen oder, mit Hegel zu reden, der Substanz ein Subjekt zu unterlegen. Mit besonderem Nachdruck hat dies Augustin getan. Er definiert die lex aeterna als ratio divina vel voluntas dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans (contra faust. lib. XXII c. 27), oder: aeternae legis notio, quae nobis impressa est, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima (de lib. arb. I c. 15). Sie ist einig, unveränderlich und Ursprung aller Gesetze. Der persönliche Wille Gottes ist Daseins- und Wirkungsgrund des ewigen Gesetzes.

Im bewußten Anschluß an Augustin (S. th. II, 1 q. 91 a. 1 cont.) nimmt Thomas die lex aeterna in sein System herein. Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem (l. c. a. 1 c). Die mentale Präexistenz der Dinge in Gott ermöglicht die Ewigkeit dieses Gesetzes (ib. ad 1); der Modus der promulgatio ist gewahrt durch das Inwohnen des Gesetzes im ewigen Wort und im ewigen Buch des Lebens, während von Seite der vernehmenden Kreatur die promulgatio nicht ewig sein kann (ib. ad 2). Gott ist sein Gesetz und sein Zweck selbst (nec eius lex est aliud ab ipso, ib. ad 3). Die ewige Weisheit, sofern nach ihr alles geschaffen ist, ist Idee (exemplar, idea) oder Plan (ars); sofern sie alles leitet, ist sie Gesetz (q. 93 a. 1 c) und als solches die verbindende Einheit der mannigfaltigen Dinge (ib. ad 1). Aber das irdische Bewußtsein ergreift das ewige Gesetz nur in seinen Irradiationen,

nicht in seiner Essenz. Jede Einzelwahrheit ist eine solche Ausstrahlung der ewigen Weisheit und von der Gesamtwahrheit, sofern sie ordnender Weltplan ist, sind wenigstens die gemeinsamen Prinzipien der lex naturalis fester Bestand des menschlichen Geistes (q. 93 a. 2 c). Ein vollständiges Erfassen des ewigen Gesetzes ist ausgeschlossen, da es sich in seiner Wesenheit dem Menschen nicht vollkommen offenbaren kann. Daher schließt das Wissen um die lex aeterna noch nicht die Kenntnis der gesamten gottgeschaffenen Ordnung in sich (ib. ad 2).

Cum (ergo) lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur (q. 93 a. 3c) d. h. alle Gesetze leiten sich, soweit sie an der ratio recta teilhaben, ab vom ewigen Gesetz (nach Augustin de lib. arb. I c 6). Sogar das ungerechte menschliche Gesetz hat etwas von ihm an sich, sofern es von einer gottgewollten, also im ewigen Gesetz begriffenen Macht ausgeht. (ib. q. 93 a. 3 ad 2).

Die lex aeterna erstreckt sich so auf alles Außergöttliche, ob notwendig oder zufällig (ib. art. 4). Während aber der Mensch nur dem Menschen als einem Vernunftwesen ein interius principium actuum einprägen kann, gibt Gott auch der unvernünftigen Kreatur ihr Bewegungsprinzip, ohne daß freilich dieselbe zur Erkenntnis dieses Prinzips gelangen könnte (q. 93 a. 5c). Die für die Aufnahme eines jeden Gesetzes vorausgesetzte Vernünftigkeit ist bei den unvernünftigen Wesen nur per modum obedientiae vorhanden (ib. ad 2). Die creaturae irrationales können nichts zustande bringen, was einer Eigentätigkeit gleichkäme. Alles entstammt dem ewigen Gesetz, auch die scheinbar gesetzlosen Ausnahmen (ib. ad 3).

Der Mensch ist einerseits Geschöpf und hat als solches mit jeglichem Seienden Anteil am ewigen Gesetz per actionis et passionis modum, sofern alles Geschaffene eine natürliche Neigung hat zu dem, was dem ewigen Gesetz gemäß ist; andererseits ist er vernünftig und nimmt per modum cognitionis am ewigen Gesetz teil. Beide Arten der Teilhabe sind im Schlechten unvollkommen: die natürliche Neigung zur Tugend verkümmert unter der schlechten Gewohnheit;

die natürliche Erkenntnis des Guten wird verdüstert durch die Leidenschaften. Der Gute dagegen erhält zur natürlichen Erkenntnis des Guten noch die Erkenntnis des Glaubens und der Weisheit; zur natürlichen Tugendneigung das innere Motiv der Gnade und Tugend. Er steht vollkommen unter der lex aeterna, da er immer ihr gemäß handelt; der Schlechte dagegen ist der actio nach unvollkommen unter ihr, muß aber der passio nach ihre volle Wucht an sich erfahren in der Strafe, durch die er seine Verbrechen sühnen muß (q. 93 a. 6c). Nie aber kann im Menschen die natürliche Neigung, das bonum naturae, ganz verdorben werden.

In dieser Form nun ist die lex aeterna bei Thomas nicht mehr genau das nämliche wie bei Augustin. Sie ist die umfassende Norm alles Geschehens, der göttliche Weltplan, welcher die Wirksamkeit aller Geschöpfe bestimmt und kommt in dieser philosophisch-abstrakten Fassung dem stoischen *νόμος* zweifellos näher als in der theologisch-konkreten bei Augustin. Letzterer gebraucht den Begriff des ewigen Gesetzes da, wo Thomas seiner durchgebildeteren Lehre nach vom natürlichen oder vom göttlichen Gesetz sprechen würde (z. B. in der Definition der Sünde als dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam, contra faust. l. XXII, c. 27). Er kennt streng genommen nur zwei Gesetze, das ewige und das zeitliche. Alles Rechte und Gerechte im letzteren stammt aus dem ersteren (de lib. arb. I, c. 6). Hier ist Unvollkommenheit, Veränderlichkeit, Mangel; dort ist Vollkommenheit und Beständigkeit. Die lex aeterna des Thomas hat kein solches Gegenstück oder vielmehr, sie hat es in der lex humana nur insofern, als sie im Menschen als lex naturalis sich offenbart. In ihrer Allgemeinheit ist sie das einzige Gesetz, so wie es nur ein Sein gibt. Ob Thomas sich dieser Abweichung bewußt gewesen ist, bezweifeln wir[1]).

Die lex aeterna in der Form nun, wie sie der Mensch als Vernunftgeschöpf auffaßt, heißt lex naturalis. Ihrem Wesen nach fällt sie zusammen mit der lex naturae Ciceros, dem Inhalt nach ist sie von derselben verschieden durch die Beschränkung auf den Menschen. Thomas gibt mit ihr vielmehr dem paulinischen Gedanken eines natürlichen Erkenntnisver-

[1]) Nach Thömes hat unser Philosoph von Augustin nur das Wort als Zitat, nicht als Sache herübergenommen (l. c. p. 77).

mögens von Gut und Böse die philosophische Formulierung. Seine lex naturalis ist das natürliche Sittengesetz als participatio legis aeternae in rationali creatura (Sth. II, 1, q. 91 a, 2 c)[1]).

Der Mensch ist als Vernunftwesen nicht reines regulatum und mensuratum; er ist auch regulans, Ausgangspunkt einer Bewegung und unterliegt also der göttlichen Vorsehung in einer einzigartigen Weise. Er ist frei, kommt also nur zum Bewußtsein der Pflicht, des Sollens einer bestimmten Handlung, ohne sie darum ausführen zu müssen.

Es braucht kaum mehr gesagt zu werden, daß die lex naturalis als natürliches Sittengesetz nur den Menschen betrifft, der vermöge seines Verstandes und seiner Vernunft (ratio et intellectus) überhaupt erst Subjekt eines Gesetzes werden kann, während bei der unvernünftigen Kreatur nur per similitudinem von einer lex die Rede sein kann (q. 91 a. 2 ad 3). Energisch wird dies betont in der Summa contra gentiles III, c. 114, wo ganz allgemein vom göttlichen, auch das natürliche umschließenden Gesetz die Rede ist. Die auszeichnende Eigenart des Menschen, seine Doppelnatur als Körper und Geist, besonders sein Erkenntnisvermögen, sowie die Freiheit des Willens machen ihn erst geeignet, creatura susceptiva legis zu sein.

Welches ist nun die psychische Daseinsform der lex naturalis? Diese Frage beantwortet Thomas damit, daß er sagt: das natürliche Sittengesetz ist, wie z. B. ein Urteil, etwas von der Vernunft Gesetztes (aliquid per rationem constitutum). Habitus im eigentlichen Sinn ist nun dasjenige, aus dem heraus man etwas tut (quo quis agit), nicht das, was man tut (quod quis agit). Nur sofern habitus auch dasjenige genannt wird, was man im „Zustand" inne hat, ist die lex naturalis ein Zustand, indem ihre Vorschriften bald aktuell vor dem Geiste stehen, bald nur habituell vorhanden sind, wie auch die Prinzipien der spekulativen Vernunft nicht der habitus principiorum, sondern die principia, quorum est habitus sind (Sth. II, 1, q. 94 a. 1 c).

Der dazu gehörige Zustand im eigentlichen Sinn heißt

[1]) Äußerlich schließt sich Thomas loc. cit. an die Glosse des Walafrid Strabo zum Römerbrief (II, 14) an und beruft sich hier und anderswo auch auf den Psalmvers IV, 6: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui!

synteresis (ib. ad 2). Diese wird definiert als habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum[1]).

Die bedeutungsvolle Prämisse, welche Thomas für die folgenden Untersuchungen macht, ist die funktionelle Einheit der theoretischen und der praktischen Vernunft. Das Herabsteigen von den Prinzipien zu den Folgerungen auf syllogistischem Wert ist der letzteren so gut eigen wie der ersteren. Ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus (Sth. II. 1, q. 90a 1, ad 2). Die Synteresis umfaßt gewisse allgemeinste Vorschriften, die allen bekannt sind und die Bedeutung oberster Prinzipien haben. Sie sind unaustilgbar dem Menschenherzen eingeprägt, aber nur in universali; in einem besonderen Fall kann ihre Anwendung gehindert werden, sei es durch Begierlichkeit oder sonst eine Leidenschaft (Sth. II, 1, q. 94 a. 6 c). Im allgemeinen dagegen sind sie dem Menschen so wesenhaft wie seine Natur (ib. ad 2). Auch objektiv, im Lauf der Ereignisse, behalten diese obersten Prinzipien ihre Unveränderlichkeit; sie sind die Pfeiler der sittlichen Weltordnung und daher so unumstößlich wie die lex aeterna selbst (q. 94 a. 5 c). Sie sind nicht nur im einzelnen Menschen unzerstörbar, sondern auch bei allen Menschen absolut einheitlich.

Hier kommt aber ein für unser Thema hochwichtiges Moment in Betracht, nämlich die differente Materie der theoretischen und der praktischen Vernunft. Beide gehen aus von an sich bekannten Prinzipien (principia per se oder naturaliter nota, cognita, indita). In der empiristischen, alle Erkenntnis mit Aristoteles auf die Erfahrung gründenden Erkenntnistheorie des Thomas hat sich „ein letzter Rest des (Ciceronianischen) Nativismus erhalten. Wie in einen verborgenen Schlupfwinkel hat er sich in die Lehre vom habitus principiorum zurückgezogen“[2]). Diese mit dem menschlichen

[1]) Anderswo heißt es: in ipsa (anima) est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synteresim pertinet (de verit. 16, 1 c); vgl. Sth. II, 2 q. 47a. 6, wo die Synteresis der ratio naturalis gleichgestellt wird (ad 1); als solche entspricht sie dem intellectus principiorum auf intellektuellem Gebiet (ad 3). Beide sind unzerstörbar (Sth. II, 1 q. 53a. 1c).

[2]) Frhr. v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, 2. Tl. in d. Sitzungsberichten der philol.-philos. Klasse der k. b. Ak. d. W. 1. Bd. 1899, p. 26.

Wesen naturhaft verbundenen Prinzipien sind Voraussetzung aller Erkenntnis des Wahren und aller Vollbringung des Guten. Aber die theoretische Vernunft hat zum Gegenstand das Notwendige, das Nichtandersseinkönnende und deshalb wohnt ihren besonderen Folgerungen dieselbe objektive Wahrheit und Richtigkeit (veritas, rectitudo) inne wie den Prinzipien (den communes conceptiones), mag auch vielleicht das subjektive Wissen um die ersteren, die ausdrückliche Anerkennung der Folgerungen (notitia) bei den einzelnen Menschen fehlen. Objekt oder Materie der praktischen Vernunft dagegen ist das Zufällige, Auchandersseinkönnende. Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae. Je weiter man von den Prinzipien heruntersteigt in die besondere Wirklichkeit, um so häufiger wird der defectus. Bezüglich der allgemeinen Prinzipien ist objektive Richtigkeit und subjektives Wissen bei der praktischen Vernunft ebenso vorhanden wie bei der theoretischen. Aber während bei der letzteren die veritas auch in den propriae conclusiones dieselbe bleibt, kann auf praktischem Gebiet nicht nur das Wissen der abgeleiteten wahren Norm auf wenige Handelnde beschränkt sein, sondern auch der objektive Bestand kann andere Forderungen stellen, also eine andere rectitudo haben. Das Paradigma bei Thomas ist die Rückgabe des Hinterlegten. Allgemeiner, überall anerkannter Satz ist: es soll vernunftgemäß gehandelt werden; besonderer Satz ist: Hinterlegtes muß zurückgegeben werden. Das kann in gewissen Fällen seine normative Richtigkeit verlieren, je nach dem Zustand oder den Absichten des eigentlichen Besitzers. Je mehr auch besondere Bedingungen (particulares conditiones) in den Modus der Rückgabe aufgenommen werden, um so möglicher und wahrscheinlicher wird der defectus. Der Fundamentalsatz der thomistischen Ansicht von der Moral als Wissenschaft ist: Die allgemeinsten praktischen Prinzipien sind absolut identisch nach rectitudo und notitia, sie sind überall gleich wahr und gleich bekannt. Die besonderen Folgerungen sind wahr und bekannt ut in pluribus, haben aber die Möglichkeit des defectus nach der objektiven Richtigkeit durch die verschiedene Konstellation der Umstände (propter aliqua particularia impedimenta, cfr. die organischen Mißbildungen), nach Seite der notitia zufolge Verkümmerung der Vernunft-

kraft durch Leidenschaft oder zufolge schlechter Gewohnheit oder mangelhafter Naturanlagen, wie nach Cäsar bei den Germanen Raub für erlaubt galt, obwohl er direkt dem Naturgebot zuwiderläuft (Sth. II, 1 q. 94 a. 4 c, a. 5 c, a. 6 c)[1]).

Diese Lehre des Scholastikers ist die tiefere Begründung und Vereinigung der beiden, scheinbar sich widersprechenden Sätze des Aristoteles, wonach das *δίκαιον φυσικόν* überall die nämliche *δύναμις* habe, die *φύσις* selbst aber „veränderlich" sei (Eth. V, 10, 1134 b 18 ff). War die Zeit des Thomas so wenig wie Aristoteles zur Annahme einer durchgängigen Gesetzlichkeit der äußeren Natur gekommen, so mußte das unbedingte Festhalten an der Willensfreiheit, zusammen mit der Einsicht in den mannigfachen moralischen Charakter äußerlich gleicher Tatsachen die Aufstellung einer bis ins einzelne demonstrierbaren, apodiktischen Wissenschaft der Ethik verbieten. Absolute Geltung haben nur die obersten Prinzipien; die Kategorie der speziellen sittlichen Normen ist das ut in pluribus.

In diesem Zusammenhang müssen wir zwei Stellen anführen, welche die letzte Konsequenz des Prinzips der moralischen Relativität im bezeichneten Sinn zu ziehen scheinen. So heißt es im 3. Buch des Sentenzenkommentars (dist. 37 q. I a. 4 ad 2): Immer und überall gerecht ist dasjenige, worin die F o r m der Gerechtigkeit und Tugend überhaupt besteht z. B. die Mitte halten, das Rechte bewahren (medium, rectitudinem tenere). Das aus diesem primären ius naturale hervorgehende sekundäre ist Anwendung der allgemeinen und ersten Norm auf die bunte Mannigfaltigkeit (ad materiam difformem et variabilem) und hat in den meisten Fällen seine Richtigkeit, in andern nicht und das meint Aristoteles, wenn er das natürlich Gerechte veränderlich sein läßt. — In de malo (II, 4 ad 13) lesen wir: Das Gerechte und Gute ist immer und überall dasselbe, aber nur formaliter, sofern die Prinzipien des Rechts, welche in der natürlichen Vernunft sind, sich nicht ändern. Materialiter muß das Gerechte und

[1]) Cfr. Joh. Zmavc, Die Prinzipien der Moral bei Thomas von. Aq. im Archiv f. Gesch. d. Philos. 12. Bd. Neue Folge V. Bd. 3. Heft p. 290—304. — Auch in der Paraphrase Alberts (l. c. c. 4) wird die Veränderlichkeit des Naturrechts ganz der diversitas materiae zugeschrieben; das Gesetz ist nur eines.

Gute seine Anwendung und nähere Bestimmung durch die Gesetze erhalten, die gemäß der Wandelbarkeit der menschlichen Natur verschieden sind. So gilt für jeden gerechten Tausch die Form des aequivalens; die Materie aber, welche in diese Form eingeht, kann so mannigfach wie möglich sein.

So sehr diese Stellen, wie gesagt, in der Konsequenz einer Lehre liegen, die das Praktische für das Reich der Kontingenz hält und die also bei Aufstellung einer allgemeinen Norm von einem bestimmten Inhalt absehen müßte, so verfehlt wäre es doch, sie im Sinne eines ethischen Formalismus (nach Art des kantischen) deuten zu wollen. Die Umstände, welche die rectitudo einer praktischen conclusio umbiegen, sind doch nur impedimenta und das ut in pluribus als die approximative Allgemeingültigkeit zeigt, daß auch im Gebiet der Freiheit die Natur oder Gott, als ihr Gesetzgeber, eine Reihe materiell bestimmter Normen zur tunlichsten Erfüllung aufstellt. Denn zuletzt läßt das gute Zusammenleben dieser bestimmten species Mensch doch nicht mehrere gleichwertige Möglichkeiten zu.

In jene (ihm freilich unbewußte) Schwierigkeit kam Thomas durch Aufnahme der aristotelischen „Mitte". Aristoteles ist es aber auch, der ihm emporhilft bei Aufsuchung der allgemeinsten materialen Normen. Zum Inhalt der lex naturalis gehört alles, wozu der Mensch seiner Natur nach neigt (ad legem naturae pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam). Die auszeichnende Natur des Menschen aber ist seine Vernunft und das natürliche Handeln des Menschen ist das vernunftgemäße. Auswirken der ratio als der besonderen Form des Menschen, das ist der kostbarste Gedanke der aristotelischen Ethik; vernunftgemäß d. h. naturgemäß leben, ist die Devise der Stoa; die Tugend als Naturgebot, das ist der letzte Inhalt der thomistischen lex naturalis. Damit sind aber noch nicht die einzelnen Tugenden selbst als direkte Befehle der naturalis inclinatio verstanden, denn vieles tugendhafte Handeln entspringt nicht der ersten Neigung der Natur, sondern der vernünftigen Überlegung des Menschen, der es als ersprießlich fand zum guten Leben (Sth. II, 1 q. 94 a. 3 c.). Das Wort des Johannes Damascenus, daß die Tugenden natürlich sind, ist dahin zu verstehen, daß sie sowohl nach der Natur der Art wie des Individuums secundum

inchoationem im Menschen sind. Die Art gibt die an sich bekannten (theoretischen und praktischen) Prinzipien für die intellektuellen und moralischen Tugenden, während dem Individuum hauptsächlich die angeborene körperliche Natur ein gewichtiger Faktor ist (Sth. II, 1 q. 63 a. 1).

Gleichbedeutend mit dem Auswirken der vernünftigen Natur ist für Thomas die Vorschrift, das Gute zu tun und das Böse zu meiden und gewöhnlich bezeichnet er sie als das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes. Zu ihrer Aufstellung kommt er durch folgende Argumentation: Die ersten Vorschriften der lex naturalis sind wie die spekulativen Prinzipien quaedam principia per se nota. Etwas kann aber in doppeltem Sinn „durch sich bekannt" sein: 1. secundum se und derart sind alle analytischen Sätze, deren Termini jedermann bekannt sind (so die arithmetischen Größenverhältnisse); 2. quoad nos; hierher gehören Sätze, deren Verständnis einen gewissen Bildungsgrad erfordert; diesen vorausgesetzt, werden sie sofort begriffen (z. B. der Satz, daß der Engel nicht umschreibbar ist im Raum, ist durch sich nur dem bekannt, der begreift, daß der Engel ein unkörperliches Wesen ist). Wie aber der Begriff des Seienden in jeglicher Wahrnehmung enthalten ist und so der Satz des Widerspruchs, als auf den Begriff des Seienden und Nichtseienden gegründet, Ausgang aller theoretischen Erkenntnis ist, so ist das erste Prinzip der praktischen Vernunft die ratio boni. Bonum est quod omnia appetunt. Das absolute Gut ist identisch mit dem absoluten Fluchtpunkt. Das Gute tun und erstreben und das Böse meiden, ist somit der erste Satz der lex naturalis, woraus alle andern sich ableiten. Alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, erkennt die Vernunft naturgemäß als gut und deshalb als erstrebenswert; das Gegenteil als meidenswert. Der Ordnung der natürlichen Neigungen entspricht die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes. Der Mensch ist zunächst Substanz, Einzelwesen und teilt als solches mit jeglicher Substanz das Streben nach Selbsterhaltung. Die erste (abgeleitete) Naturrechtsvorschrift umfaßt daher alles Lebenerhaltende und -fördernde und schließt alles Gegenteilige aus. Ferner geht das natürliche Streben des Menschen auf die Besonderheit seiner Existenz als animalisches Wesen und darnach gehört zum natürlichen

Gesetz das, „was die Natur alle Lebewesen gelehrt hat“, wie die Verbindung von Mann und Weib, die Erziehung der Kinder etc. Schließlich hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur der Vernunft, wie er z. B. ein natürliches Streben nach der wahren Gotteserkenntnis oder nach dem gesellschaftlichen Leben hat. Das Naturgesetz gebietet in diesem Sinn, die Unwissenheit zu meiden, andere, mit denen man zusammenleben soll, nicht zu schädigen und derartiges (Sth. II, 1 q. 94 a. 2 c.). Alle diese Gebote, mögen sie noch so mannigfaltig sein, sind im Grund ein einziges Gebot des auf die ratio collativa (Sent III d. 33 q. I a. 2 sol. I ad 3) d. h. die alle Vielheit zu einer Einheit zusammenfassenden Vernunft gegründeten Sittengesetzes (Sth. l. c. ad 1, 2, 3).

Diese Ausführungen entwickelt Thomas ziemlich selbständig. Aristoteles hatte gar nichts über den Inhalt des natürlich Gerechten gesagt. Daß Thomas mit der Unterscheidung der animalischen und vernünftigen Natur des Menschen sich auf Ulpian beruft, darf doch nicht übersehen lassen, daß beim Scholastiker an Stelle der Gegensätzlichkeit, in welcher das ius naturale zum ius gentium bei Ulpian steht, eine gewisse Koordination getreten ist eben dadurch, daß die Gebote der Substantialität, Animalität und Rationalität auf ein Wesen bezogen und Teile der demselben eignenden lex naturalis sind (wobei freilich zu bemerken ist, daß auch die ulpianische Auffassung bei Thomas vertreten ist, was wir unten sehen werden)[1]).

Der Mensch ist im Vergleich zu der übrigen Kreatur etwas ganz Eigentümliches. Allen Dingen, sagt Thomas im Sentenzenkommentar (IV d. 33 q. I a. 1 sol.), wohnen von Natur gewisse Prinzipien inne, durch welche sie nicht bloß handeln, sondern auch zweckentsprechend handeln. Bei den aus der Notwendigkeit ihrer Natur heraus handelnden Wesen sind die Prinzipien der Handlungen auch die Formen der-

[1]) Thomas tritt damit auch in Gegensatz zu seinem Lehrer Albert, der in seiner Ethikparaphrase, ohne jede Veranlassung seitens Aristoteles', aber in der äußersten Konsequenz des Ulpianischen Gegensatzes dem natürlichen Gattungsrecht, als von der Vernunft ausgeschlossen, den rechtlichen Charakter abspricht. Der instinctus naturalis verpflichtet nicht per modum iusti. Hierher gehört die geschlechtliche Verbindung, die Kindererzeugung und die (private) Wiedervergeltung (vis illatae repulsio).

selben. In den vernünftigen Wesen dagegen sind die principia agendi Erkenntnis und Trieb, d. h. es muß im Erkenntnisvermögen ein natürliches Wissen, ein Begehrungsvermögen eine natürliche Neigung sein, wodurch die mit der Gattung oder Art übereinstimmende Handlungsweise eine bewußt zweckmäßige wird. Dem Menschen, der allein den Grund des Zweckes erkennt und das Verhältnis des Werkes zum Zweck, ist eine natürliche Erkenntnis eingepflanzt, wodurch er passend zum Zweck hingeleitet wird. Diese Erkenntnis heißt lex naturalis sive ius naturale. Ihr entspricht bei den Tieren die natürliche Schätzung (aestimatio, Instinkt). Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere et huiusmodi; sive ex natura speciei ut ratiocinari et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Alles, was die Erfüllung dieser ersten Zwecke des Menschen hindert, ist direkt durch das natürliche Gesetz verboten; was aber nur den Zugang zu ihnen erschwert, oder was einen abgeleiteten Zweck unmöglich oder nur schwer erreichbar macht, fällt unter die sekundären Vorschriften der lex naturalis.

Den Gedanken, welchen Thomas an genannter Stelle zum Ausdruck bringt, können wir wiedergeben, indem wir sagen: Die (unorganischen) Substanzen und die animalischen Lebewesen sind gleichsam fertige Naturprodukte, jene durch Beharrung, diese durch Triebbestimmtheit; ihre Tätigkeitsformen sind absolut eindeutig bestimmt. Die völlige Triebbestimmtheit wird nun im Menschen auf die natürliche Neigung, die im Vergleich zu jener nur inchoatio ist, reduziert und ihm in der Vernunft, zunächst in der lex naturalis als der natürlichen Erkenntnis, ein Werkzug zur Kompletierung gegeben. Erst durch die Vernunft wird der Mensch eigentlich „fertig". Umgekehrt bedarf die Vernunft zu ihrer Betätigung etwas Unfertiges, eine ὕλη, und erst durch sie kommen im Menschen auch die Sphären der Substantialität und Animalität zur richtigen, harmonischen Entfaltung. Nicht die Verschiedenheit der Menschen und ihrer Tätigkeiten läßt eine volle Naturbestimmtheit nicht zu, wie Thomas in Sent. III d. 33

q. 1 a. 2 sol I ad 3 den kostbaren Gedanken des „complementum“ wenig geschickt wendet, sondern eben jene Verschiedenheit ist bedingt durch die verschiedenen Arten, wie die inchoatio der natürlichen Neigung zur vollen Verwirklichung und Entfaltung gebracht werden kann. Die Vernunft tritt so im Menschen der Natur entgegen: natura contra rationem dividitur (Sent IV d. 33 q. I a. 1 ad 4). Das natürliche Gesetz ist die im Weltplan (lex aeterna) festgelegte Art, wie beides, Natur und Vernunft, Notwendigkeit und Freiheit im Menschen zusammenwirken sollen; es ist die von der Vernunft aufgefaßte, ewige Norm, unter welcher der Mensch als Substanz, Gattungs- und Artwesen steht.

Als Grundgesetz der menschlichen Natur muß die lex naturalis jeder positiven menschlichen Satzung zu Grunde liegen. Wir stehen damit vor der wichtigsten Frage unseres Themas, nämlich der nach dem Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht.

Die Begriffe Recht und Gesetz sind für Thomas praktisch gleichbedeutend[1]). Die lex ist der meist schriftlich fixierte Plan, nach dem ein Gerechtes (ius) verwirklicht werden soll. Lex est aliqualis ratio iuris (Sth. II, 2 q. 57 a. 1 ad 2). Der über die Individuen gesetzten Regel (lex) entspricht in denselben ein Verhältnis, ein Band (ius—iugum s. Rud. v. Ihering, Geist des röm. Rechts 1878 I p. 218 Anm. 114). Das Recht selbst ist auch unserem Scholastiker wesentlich ein Gerechtes: ius quia iustum[2]).

Es ist selbstverständlich, daß Thomas die aus dem römischen Recht über Isidor und das kanonische Recht ihm überkommene Dreiteilung des Rechts in ius naturale, ius

---

[1]) Lex naturalis sive ius naturale heißt es in der oben (p. 28) zitierten Stelle aus Sent. IV d. 33 q. I a 1 sol.

[2]) In Sth. II, 2 q. 57 a. 1 zeigt er, daß das Recht Gegenstand der Gerechtigkeit ist. Nach eingehender Erörterung kommt er zum Ergebnis, daß Gegenstand der Gerechtigkeit das Gerechte sei: et hoc quidem est ius, heißt der lakonische, in seiner Selbstverständlichkeit ungemein bezeichnende Zusatz. Dabei kennt Thomas (l. c. ad 1) recht wohl die verschiedenen Bedeutungen des Wortes ius, wie sie der Jurist Paulus (lib. XIV ad Sab. D. I, 1) angegeben hat, nämlich als res iusta, als ars qua cognoscitur quid sit iustum, als Ort der Rechtsprechung und endlich als Recht in der möglichen Form des Ungerechten in der richterlichen Zuteilung.

gentium und ius civile aufnahm. Das Wesentlichste ist zunächst der Gegensatz des natürlichen und positiven Rechts; über ihn müßte sich Thomas auch ohne ius gentium klar werden. Er geht aus von der doppelten Art, wie eine gerechte Zuteilung, ein adaequatum alteri, zustande kommen kann. Der erste modus aequalitatis liegt in der Sache selbst und seine Grundform ist das tantum dat, ut tantundem recipiat. Dem tritt gegenüber eine andere Art aequalitas, welche den Schwerpunkt aus der Rechtsmaterie in die Rechtssubjekte verlegt und in der Ausgleichung des Willens der in Verkehr tretenden Individuen besteht. Das ist der Vertrag. Kontrahenten können sein entweder Privatpersonen, die sich für ihre Leistung mit einer Gegenleistung von bestimmtem Umfang zufrieden erklären, oder aber der Staat als Ganzes, resp. der Fürst als Repräsentant der Gesamtheit einerseits, die Glieder der Gesamtheit andererseits, wenn jener z. B. festsetzt, daß etwas als eine vollwertige Leistung einem andern gegenüber angesehen werden muß. Dieser zweite modus aequalitatis konstituiert das positive Recht, der erstere das natürliche (Sth. II, 2 q, 57 a. 2 c)[1]).

Jene öffentliche Aktion ist aber keine beliebige und unbeschränkte. Etwas Gerechtes „festsetzen" nach Übereinkunft ist nur dort möglich, wo eine in Bezug auf das natürlich Gerechte indifferente Materie da ist (in his quae secumdum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam, l. c, ad 2). Thomas beruft sich bei dieser Gelegenheit immer wieder auf Aristoteles (V Eth. 10, 1134 b. 20 f): *νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει.* Wenn etwas dem Naturrecht widerstreitet, kann es durch keine menschliche Satzung gerecht gemacht werden (ib. ad 2). Letztere kann dem ersteren absolut nichts an seiner Wirksamkeit nehmen: lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam (Sth. II, 2 q. 60 a. 5 ad 1). Die erste Norm ist und bleibt das ius naturale; was im positiven Gesetz ihm etwa zuwiderläuft, ist im Zerrbild des Gerechten, eine legis corruptio (ib.).

[1]) Cfr. Sth. II, 2 q. 60 a. 5 c: fit aliquid iustum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quae dicitur ius naturale; alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum.

Zwischen die beiden modi aequalitatis, welche durch den Gegensatz von bürgerlichem und natürlichem Recht bezeichnet sind, läßt sich auf den ersten Blick kein dritter einschalten. Wie wird also Thomas das Wesen des ius gentium erläutern? Da Isidor nur dessen Institute aufführt, mußte er auf die Pandekten zurückgehen. Die Definition des Gaius gab dem auf sehr praktisch-realer Grundlage ruhenden ius gentium durch die Verweisung auf die naturalis ratio einen philosophischen Anstrich (cf. O. Karlowa l. c. p. 451 ff); die Theorie Ulpians sonderte vom ius gentium das (nach Kaltenborn „mit Recht berüchtigte") reine ius naturale ab und setzte beide dem ius civile gegenüber. Daraus schöpfte Thomas das Motiv der Gegensätzlichkeit der beiden ersten Rechtsarten zur dritten und damit der inneren Zusammengehörigkeit jener beiden. Danach hat also der erste (natürliche) modus aequalitatis wiederum eine doppelte Erscheinungsform: 1. in der absoluta consideratio oder apprehensio; so weiß sich das männliche Wesen unmittelbar und an sich auf das weibliche bezogen, es sieht in ihm unmittelbar die ergänzende Möglichkeit der Zeugung; der Erzeuger erfaßt naturnotwendig die Unvollkommenheit und Hilfsbedürftigkeit des Erzeugten; 2. in der mittelbaren (vernünftigen) Betrachtung der Folgen, die einem Gegenstand oder Verhältnis entspringen. Dem hieraus sich ergebenden iustum naturale gehört insbesondere das Privateigentum (die dominia distincta nach Hermogenian) sowie die Sklaverei an. Wenn ich, sagt Thomas, jenen Acker oder Menschen rein für sich betrachte, so ist kein Grund ersichtlich, warum er gerade mir und nicht einem andern gehören soll. Die Idee des Eigentums, des den Mitgenießer ausschließenden Besitzes ist keine natürliche. Um zu ihr zu gelangen, bedarf es der Erwägung der konsekutiven Beziehungen. Wenn man den friedlichen Gebrauch oder die günstigen Umstände des Anbaus, oder den Nutzen, der mir aus der Dienstleistung eines Sklaven und diesem aus dem Gehorsam gegen mich erwächst, in Betracht zieht, erst dann unterliegt das Grundstück oder der Sklave einer in diesem Sinne offenbar naturrechtlichen Bestimmung, daß sie mir und nicht einem anderen angehören. Die Erwägung des Nutzens und der Folgen einer Handlung (considerare aliquid comparando ad id, quod ex ipso sequitur), ist Geschäft der

Vernunft und darum auszeichnende Eigentümlichkeit des Menschen; die unmittelbare, instinktive apprehensio dagegen teilt der Mensch mit den anderen Lebewesen (Sth. II, 2 q. 57 a. 3 c)[1]).

Das Neue, was Thomas an den Ulpianischen Gedanken heranbringt, besteht in der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen instinktiver Wahrnehmung und vernünftiger Überlegung. Dieser logische Faden führt uns weiter zur eigensten Leistung des Thomas auf unserem Gebiet. Der bisherige Gedankengang zeigte die Unterschiedenheit des ius naturale und ius gentium vom ius civile. Die sittliche Gesetzgebung aber, als die Grundlage jeder Gesellschaftsordnung, macht es notwendig, daß jeder gesetzgeberische Wille mit ihr im Einklang stehe, irgendwelche Beziehung zu ihr habe. Diese Beziehung kann, da das Gesetz etwas der Vernunft Zugehöriges ist, nur eine logische sein und somit leitet sich das ius civile so gut wie das ius gentium, wenn auch in anderer Weise, auf logischem Wege vom ius naturale ab. Diese Konsequenz zieht Thomas in der Abhandlung über das Gesetz (bes. q. 95).

Gerecht ist etwas nur, sofern es der regula rationis gemäß ist. Die erste Norm der Vernunft aber ist die lex naturae. Jedes menschliche Gesetz hat demnach nur insoweit Gesetzeskraft, als es sich vom natürlichen Gesetz herleitet. Diese Herleitung kann aber doppelt geschehen: 1. nach der Art, wie die Schlüsse aus den Prinzipien hervorgehen (sicut conclusiones ex principiis), 2. nach der Art, wie das Allgemeine im Konkreten dargestellt wird (determinationes quaedam aliquorum communium). Der erste Modus hat sein theoretisches Seitenstück in den demonstrativen, aus ersten Sätzen hergeleiteten Folgerungen der Wissenschaften; der zweite Modus ist seiner Natur nach praktisch, denn jede schaffende Tätigkeit wendet die allgemeinen Formen auf etwas Besonderes an. Der Architekt stellt die allgemeine Form des Hauses in einer besonderen Gestalt dar. So ist auf dem Rechtsgebiet das Verbot der Tötung eine Folgerung aus dem

[1]) Die Bezeichnung „Naturrecht“ und „natürliches Recht“, welche Maurenbrecher (l. c. p. 113) auf den hier von Thomas gemachten Unterschied zwischen ius naturale und ius gentium anwendet, ist lexikalisch trefflich, aber für die thomistische Terminologie ganz ungerechtfertigt.

allgemeinen Verbot des Unrechttuns, während die konkrete Strafzumessung eine nähere Bestimmung des Naturgebotes der Strafe für Vergehen ist. Beide Arten finden sich im menschlichen Gesetz, aber mit verschiedenem Geltungsanspruch. Denn während die Gesetze letzterer Art reine Positionen sind, haben die ersteren einen Teil ihrer verbindlichen Kraft aus dem Naturgesetz (Sth. II, 1 q. 95 a. 2 c).

Thomas hat in dieser Lehre, wie gesagt, sein Eigenstes gegeben. So wenig wie den Inhalt des *δίκαιον φυσικόν* hat Aristoteles das Verhältnis desselben zum *δίκαιον νομικόν* näher bezeichnet. Er beläßt beide in der Gegensätzlichkeit von *φύσις* und *θέσις* und Albert hat ihn wohl in seiner Paraphrase vollkommen erfaßt, wenn er das natürlich Gerechte bestimmt als „nullam legalis iusti habens admixtionem", während das letztere umgekehrt durchaus nichts mit dem ersteren zu tun habe. Für den Kommentator Thomas ergab sich zunächst die Schwierigkeit, das *πολιτικὸν δίκαιον φυσικόν*, also die offenbare Hereinnahme des natürlichen in das staatliche Recht zu deuten. Er hilft sich damit, zu sagen, *πολιτικὸν δίκαιον* ist alles Recht, das in einer *πόλις* im Gebrauch ist; aber in der einzelnen Rechtsnorm ist auch die allgemeine, im Abgeleiteten ist auch sein Prinzip erhalten, somit ist auch dies im Gebrauch. Bei den römischen Juristen dagegen ist (nach Thomas) das ius politicum civile ein koordiniertes Glied der Einteilung (Com. Eth. V l. 12 a). Ohne die mindeste Veranlassung behandelt Thomas (l. c.) die Ableitung des positiven aus dem natürlichen Recht durch conclusio und determinatio; die derivatio könne mit oder ohne Irrtum menschlicherseits geschehen.

Dagegen beruft sich Thomas, so oft er auf jene Ableitung zu sprechen kommt, auf Cicero (de inv. rhetor. II, 53). Aber wir haben gesehen, daß der römische Staatsmann hier mehr an eine Rechtsmythologie oder eine historische Deduktion des geltenden Rechts und kaum an einen inneren Hervorgang alles Satzungsrechtes aus einer unveränderlichen Norm dachte. So verstehen wir es, wenn die römische Jurisprudenz diesen Gedanken nicht aufnahm und verfolgte, vielmehr die drei Rechtsarten in ihrem besonderen Charakter einander entgegensetzte. So Gaius und so auch Ulpian. Ius gentium est, sagt letzterer, quo gentes humanae utuntur; quod a

naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit. Ferner: ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit, nec per omnia ei servit; itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile efficimus (lib. I Inst. D I, 1). Das ius civile ist somit in einiger Nähe vom ius naturale gehalten; aber von einer derivatio ist nigends die Rede. Augustinus dagegen findet das Wort: in temporali (sc. lege) nihil est iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna homines sibi derivaverint (de lib. arb. I, 6). Und Thomas hat diesen Gedanken zum System gemacht. In aller menschlichen Ordnung hat sich das absolute Element der lex naturalis wieder zu finden.

Aber lassen sich denn auch die Ausführungen der Prima und der Secunda secundae widerspruchslos vereinigen? Dort umfaßt das ius naturale die allgemeinsten Prinzipien menschlichen Handelns, die ersten Imperative der Sittlichkeit und des Rechts. Davon werden namhaft gemacht die Sätze: man muß das Gute tun und das Böse meiden; man darf niemand Übles zufügen; ein Verbrechen muß bestraft werden; ferner das von der kirchlichen Tradition als erstes Naturrechtsgebot überlieferte Bibelwort: Was du nicht selbst leiden willst, das füge auch keinem anderen zu, und, was du selber dir getan wünschest, das tue auch dem Nächsten. Aus derartigen Sätzen leiten sich weniger allgemeine durch Folgerungen ab, die sich auf das beziehen, was der Mensch notwendig zum Leben braucht, z. B. die Gesetze des gerechten Kaufs und Verkaufs (Sth. II. 1 q. 95 a. 4 c.). In ihrer Gesamtheit bilden die abgeleiteten Sätze dieser Art das ius gentium. Die näheren Bestimmungen jener obersten Normen sind vollends Sache des einzelnen Volkes, das sich nach den Umständen sein eigenes ius civile schafft. Hier (Sth. II, 1 q. 95 a. 2 u. 4) betrachtet Thomas das ius gentium wie das ius civile als Teile der der positiven lex humana.

In der Secunda secundae dagegen erscheint das ius naturale nicht als Summe der obersten Normen menschlichen Handelns überhaupt, sondern als das Gebiet der absoluta consideratio, des von der Vernunft geleiteten Instinkts. Das ius gentium wird hiernach konstituiert durch Überlegung nach dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und begreift haupt-

sächlich Eigentum und Sklaverei unter sich, ist aber nichts destoweniger ein iustum naturale, eine naturrechtliche Zuteilung. Das ius positivum ist hier nach Aristoteles reine Übereinkunft und Satzung und hat damit sein Wesen im Gegensatz zum ius naturale und ius gentium.

Zunächst ist zu sagen, daß aus dem ius naturale der absoluto consideratio in der ulpianisch-thomistischen Fassung weitere Folgerungen, wenn überhaupt, nur für das Familien-, nicht für das ganze Gesellschaftsleben sich ableiten lassen. Aber das ius naturale soll doch die allgemeinste Norm menschlichen Lebens nach der Idee der lex naturalis sein. Für das ius gentium ist es keine unterscheidende Bezeichnung, wenn es als nur dem Menschen eigenes Recht bestimmt wird, denn auch das ius naturale ist ein lediglich die Menschennatur betreffendes Recht.

Die Lösung unserer Frage hängt an der Bedeutung des Begriffes ius gentium. Viktor Kathrein scheint die Antwort zu geben, wenn er (l. c. p. 386) sagt: „Unter ius gentium versteht Thomas jene positiven menschlichen Gesetze, welche notwendige Schlußfolgerungen aus dem natürlichen Gesetz enthalten; die Folgerungen bleiben innerhalb des Naturrechts. Das „Völkerrecht“ ist also prinzipiell positiv, dem Inhalt nach dagegen naturrechtlich.“ — Kathrein hält sich mit Recht an die spez. thomistische Anschauung der conclusio, aber er geht doch über die eigentlichen Schwierigkeiten hinweg. Festzuhalten bleibt, daß nach Thomas das ius gentium Teil hat am natürlichen und am positiven Recht; so weit es zu jenem gehört, ist sein Wesen die conclusio non multum remota a principiis und befaßt es Sätze unter sich, wie: Du sollst nicht töten, nicht stehlen, kurz ungefähr den Dekalog; die conclusio fügt dem principium nichts Neues hinzu; denn: praemissis existentibus necesse est conclusionem esse. So weit das ius gentium am positiven Recht teil hat, begreift es in sich die Ergebnisse einer vernünftigen Überlegung, die zweckmäßigen Einrichtungen, wie Privateigentum, Sklaverei, und ist dem Recht der instinktiven, unmittelbaren Wahrnehmung entgegengesetzt. Eine Zweckmäßigkeit aber, mag sie noch so dringend sein, bedarf der Anerkennung der Gesellschaft, welcher sie Nutzen bringen soll, gehört somit ins positive Recht. Merkwürdigerweise zieht Thomas das ius gentium

gerade dort, wo er die conclusio als sein Wesen behandelt, zum positiven Recht (Sth. II, 1 q. 95 a. 2 und 4), während er es da, wo er die ratiocinatio, die auf Zweckmäßigkeit gerichtete Vernunftüberlegung als sein konstitutives Merkmal bestimmt, dem ius naturale zuordnet, das doch keiner besonderen Aufstellung bedarf (Sth. II, 2 q. 57 a. 3). Man kann das als Beweis auffassen dafür, daß Thomas sich der Zwiespältigkeit seines Begriffes ius gentium nicht bewußt war. Tatsächlich will er auch gelegentlich sein ius gentium als einen durchaus eindeutigen Begriff darstellen, z. B. in Sth. II, 1 q. 95 a. 4 c. und ad 1: der gerechte Kauf und Verkauf, an sich eine Zweckmäßigkeitsforderung im Interesse des geordneten Verkehrs, ist zugleich eine Folgerung aus dem obersten Satz, daß der Mensch ein animal sociale sei[1]).

Aber die Unstimmigkeiten bleiben doch. Das Eigentum ist, wie wir sehen werden, als eine erste Zweckmäßigkeit des menschlichen Lebens, ein Institut des ius gentium, also nicht primär naturrechtlich, während Diebstahl und Rückgabe von Hinterlegtem bei Thomas stets an erster Stelle figurieren, wo es sich um allgemeine Naturrechtsnormen handelt. Beide lassen sich eben als direkte Folgerungen oberster Sätze, nämlich des Verbotes, Unrecht zu tun, und des Gebotes, vernünftig zu handeln, darstellen, unbekümmert um die Frage, ob Eigentum selbst primäres Naturrechtsgebot oder positive Menschensatzung sei. Und zuletzt bleibt die wichtigste Tatsache, daß Thomas jene Zweckmäßigkeiten, genau genommen, nicht der logischen conclusio, sondern der ihrer Natur nach praktischen determinatio unterstellen müßte, was er selbst für die Sklaverei in aller Form getan hat (Sent. IV, d 36 q. I a. 1 ad 3). Anwendung der allgemeinen Maxime des unbedingten Nutzens oder der unumgänglichen Notwendigkeit für den menschlichen Verkehr auf

[1]) In Sent IV d. 33 q. I a 1 wird der zweite, spez. menschliche Zweck der Ehe, die fides der Gatten, als ein aus dem ersten animalischen Zweck des bonum prolis „abgeleiteter" behandelt. Wenn man dies auch für diesen Fall gelten lassen kann, so sind doch aus der Natur der Gattung nicht allgemein die Gebote der Vernunftnatur des Menschen durch conclusio abzuleiten, sondern, wie schon gesagt, im Menschen als einem einheitlichen Wesen stellt die Substanz-, Gattungs- und Vernunftnatur in gleicher Weise oberste Gebote auf, aus denen sich andere, speziellere ableiten. Jene ersten Gebote zusammen heißen lex naturalis.

besondere Verhältnisse, nichts anderes sind Privateigentum, Sklaverei, Kauf und Verkauf, sowie die anderen Institutionen des ius gentium. Damit wäre jedoch letzteres mit dem ius civile zusammen gefallen, was die römischen Autoritäten (Gaius) nicht gestatteten und so mußte es der Scholastiker definieren als das Recht der logischen Folgerungen, die zugleich der Anerkennung der Gesellschaft bedürfen (während doch eigentlich mit den Prämissen schon die Folgerungen selbst ohne weiteres gegeben sein sollen)[1]. In Wirklichkeit fallen aber jene beiden Elemente des ius gentium, die Zweckmäßigkeit und die logische Folgerung, völlig auseinander, so daß Thomas, genau besehen, ein doppeltes ius gentium hat, ein natürliches (in Sth. II, 2 q. 57 a. 3 ad 3 wirklich so genanntes) und ein positives. Dieser Gegensatz wurde auch das geschichtlich bedeutsamste Moment seiner Lehre, wenn man der Darstellung folgen darf, die Kaltenborn in seinem Buch: „Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiet des ius naturae et gentium, sowie der Politik im Reformationszeitalter“ (1848) gegeben hat[2].

Die Art der „Ableitung“ des positiven Rechts aus dem natürlichen nennt Thomas determinatio oder specificatio. Hier arbeitet der logischen Tendenz unseres Scholastikers außer den römischen Juristen auch Aristoteles entgegen. Die positive Satzung kommt mehr oder weniger durch eine Tat der Willkür zustande, die aus dem *οὕτως ἢ ἄλλως* eine Bestimmtheit macht. Nach Ulpian besteht das ius proprium aus Zutaten und Abstrichen am ius commune (lib I, Inst. D I, 1).

[1]) Thomas hätte sich hier, was er aber nicht tut, auf die Natur der praktischen Vernunft berufen können, die es, wie wir gesehen, nicht zu absolut zwingenden Folgerungen aus den praktischen Obersätzen bringen kann.

[2]) Eine Hauptarbeit der nächsten Nachfolger des Thomas ist gerade die, eine reinliche Scheidung im Begriff des ius naturale herzustellen; das führt zu Distinktionen wie ius gentium primaevum und ius gentium secundarium (Vasquez), ius gentium rationis und ius gent. ratiocinationis (Stephani), ius naturae prius und posterius (Winkler). Oft verschwindet das ius gentium ganz, da es meist mit dem ius positivum in eins gesetzt wird. Sehr bemerkenswert ist die Stelle aus Dominicus Soto, die Kaltenborn p. 165 6 (Anmkg.) zitiert, wo den Folgerungen des ius gentium ein geringerer Grad von Strenge zuerkannt wird als den eigentlich naturrechtlichen. Kaltenborn sieht hier die Anfänge der späteren Unterscheidung von absolutem und hypothetischem Naturrecht; er könnte sie eben so gut im thomistischen Begriff des ius gentium finden.

Und nach Thomas selbst ist das ius positivum der Hauptsache nach eine superadditio zum natürlichen Recht (Sth. II, 1 q. 94 a. 5 c). Seine Materie sind die dem ius naturale gegenüber indifferenten Verhältnisse (S. th. II, 2 d. 57 a. 2 ad 2). Wie soll nun da trotzdem eine derivatio statthaben? Auch Cajetan stellt in seinem Kommentar (zu Sth. II, 1 q. 95 a. 2) diese Frage und findet folgende Lösung: a) der Materie nach kommt das positive Gesetz aus dem natürlichen durch nähere Bestimmung eines allgemeinen Gebotes; b) auch seine Kraft hat jenes aus dem Naturgesetz, sofern jede lex auf das Gesamtwohl gehen muß; c) der vorgeschriebenen oder verbotenen Handlung nach endlich verhält sich das natürliche Gesetz zum positiven wie die Form zur Materie (allgemeine Form der Mäßigkeit — Enthaltung von Fleischspeisen).

Diese Unterscheidung zwischen Materie und Handlung ist sehr gut, denn das formale Element der letzteren verstärkt bedeutend den Charakter der derivatio, der durch die Determination der Materie nur mangelhaft Genüge geschieht. Thomas ist bei der letzteren stehen geblieben. Er bedenkt nicht, daß z. B. das Naturgebot der Strafe für ein Verbrechen für jeden einzelnen Fall unzählige Determinationen zuläßt, daß man einen Diebstahl mit Verbrennung bei lebendigem Leib oder mit einem Backenstreich bestrafen kann. Auch die dem moralischen Empfinden entsprechende Determination entspringt einer vernünftigen Überlegung, also zuletzt einem Schluß, der infolge seiner zahlreichen Mittelglieder nicht mehr als solcher erscheint, sondern als mehr oder weniger willkürliche Determination. Das aristotelische *οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως* hat, so betrachtet, keinen berechtigten Sinn. Auch Thomas ist damit wohl einverstanden. Befaßt das ius gentium in sich die conclusio, quae non est multum remota a principiis, so fallen unter das ius positivum die entfernteren und entferntesten Folgerungen. Die positiven Satzungen, so wendet Thomas jenes aristotelische Wort ganz richtig, haben den Grund der Beobachtung nicht in sich selbst, sondern in gewissen Umständen (concurrentia), und insofern haben sie keinen vernünftigen Grund, weil sie auch anders sein könnten, wenn nämlich die Umstände andere wären (Sent III d. 37 q. I a. 3 ad 3 und 4). Was Thomas also mit der

derivatio des positiven Rechts durch determinatio sagen will und soll, können wir so ausdrücken: jedes positive Gesetz verlangt für seine Aufstellung einen zureichenden Grund, oder, mit Cajetan zu reden, die allgemeine Form der Gerechtigkeit. Darin besteht sein Zusammenhang mit der natürlichen Vernunft.

Gelegentlich vergleicht Thomas die drei Rechtsarten mit den Naturdingen, von denen einige immer sind, beharrlich und unveränderlich wie die Himmelskörper, andere dagegen häufig sich ereignen und wieder andere nur selten sind. Die Vorschriften des ius naturale gelten zu jeder Zeit, die des ius gentium meistens, wenn sich ihnen nämlich keine Hindernisse entgegenstellen; die des ius civile haben ihre Geltung aus den Zeitumständen (Sent. III. d 37 q. I a. 3 c). Damit sind diese Rechtsarten gleichsam am ewigen Gesetz gemessen nach dem Wert, den sie für dessen Darstellung im Menschenleben haben.

Die menschliche Vernunft muß von den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft weiterschreiten bis zu den entferntesten Folgerungen und Anwendungen. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae (S. th. II, 1 q. 91 a. 3). Das ewige Gesetz enthält freilich alle die einzelnen Direktiven menschlichen Handelns, aber die Teilnahme der Vernunft an ihm, die lex naturalis, faßt nur die allgemeinen Prinzipien und Regeln alles menschlichen Handelns auf. Der Fortgang zu den besonderen Normen ist die Aufgabe des Menschen (ib. ad 1). Diese sollen mit denen der lex aeterna übereinstimmen, würden also, wenn man durch das ewige Gesetz hindurch die Dinge betrachten könnte, immer nur eindeutig bestimmt sein. Aber der Mensch ist inter res corruptibiles gestellt und die praktische Vernunft geht auf das Einzelne und Zufällige und deshalb können die menschlichen Gesetze nicht jene Unfehlbarkeit haben, wie die beweisbaren Folgerungen der Wissenschaften. Es ist zudem nicht nötig, daß jede Norm absolut unfehlbar und sicher sei, es genügt jeweils die höchste ihr erreichbare Sicherheit (ib. ad 3).

Der Zweck des menschlichen Gesetzes ist die Aufrechterhaltung der Tugend und des Friedens der Gesellschaft. Es soll nach Isidor (Etym. V, 20) die Verwegenheit im Zaume

halten und die Unschuld schützen. Dem sittlich gut Veranlagten genügt die väterliche, durch monitiones wirkende Zucht. Für die anderen bedarf es der Gewalt oder der Furcht, auf daß sie zunächst vom Unrecht ablassen und schließlich von selbst sich zur Tugend wenden. Eine derartige Zucht, cogens metu poenae, ist die des Gesetzes (S. th. II, 1 q. 95 a. 1 c). Daß nicht statt des Gesetzes für jeden Fall ein Richter bestellt wird, hat mehrere Gründe: 1. man bekommt leichter wenige Weise zur richtigen Gesetzgebung als viele, die alle einzelnen Fälle richtig beurteilten; 2. die Gesetzgeber haben Zeit zur Auffindung ihrer Norm; viel schwieriger ist es, in einem einzelnen, plötzlichen Falle gleich das Richtige zu treffen; 3. wer über einen gegenwärtigen Fall urteilt, läßt sich leicht durch Gunst und Mißgunst beeinflussen. Deshalb ist es geraten, möglichst viel gesetzlich festzulegen (ib. ad 2); nur das, was nicht geregelt werden kann, soll der richterlichen Entscheidung überlassen bleiben (ib. ad 3).

Die Bestimmung der näheren Qualitäten des positiven Gesetzes übernimmt Thomas ganz von Isidor (Etym. V, c 21). Die höhere Norm des menschlichen Gesetzes ist das natürliche und das göttliche Gesetz; sein Zweck ist die utilitas hominum und darnach bemessen sich die erforderlichen Eigenschaften des Gesetzes: religioni congruat, disciplinae conveniat saluti proficiat. Es muß sittlich gut (honesta), gerecht (iusta), tunlich für die Untergebenen sein (possibilis), wobei sowohl die allgemeine menschliche Natur, als auch die Volksindividualität zu berücksichtigen ist. Die Richtung auf den Gesamtnutzen ergibt die Prädikate necessaria, utilis etc. (Sth. II, 1 q. 95 a. 3 c).

Auch die verschiedenen Einteilungen der Gesetze nimmt Thomas von Isidor herüber (ib. a. 4 c).

Für den Satz, daß das Gesetz sich auf allgemeine Verhältnisse, nicht auf einzelnes beziehen müsse, beruft sich unser Scholastiker auf Celsus (lib. V Dig. I, 3) und begründet den Satz damit, daß das bonum commune, auf welches jedes Gesetz geht, eine Vielheit von Personen, Verhältnissen und Zeiten umschließt (Sth. II, 1 q. 96 a. 1 c). Gerade darin besteht der Nutzen des Gesetzes, daß einer Vielheit von Fällen gegenüber eine einzige Regel in Anwendung gebracht wird (ib. ad 2). Es tut nichts, daß diese Regel gelegentlich eine

applicatio nicht gestattet; das liegt in der Kontingenz der Materie der praktischen Vernunft (ib. ad 3).

In der Erläuterung der augustinischen Definition der Sünde (S. th. II, 1 q. 71 a. 6) spricht Thomas von einer doppelten Regel des menschlichen Willens: 1. der homogenen, nämlich der menschlichen Vernunft; 2. der entfernteren, ersten, d. i. der lex aeterna, der ewigen Vernunft. Letztere regle den Menschen in vielen Beziehungen, welche die natürliche Vernunft überschreiten (ib. ad 5; cfr. S. th. II, 1 q. 91 a. 4). Das menschliche Gesetz leitet sich vom natürlichen, durch welches alle Laster verboten werden, ab. Muß nun die lex humana auch alle Laster verbieten?

Für die Antike, sofern sie dem Staat überhaupt einen moralischen Wert zuerkannte, war die Antwort nicht zweifelhaft. Wenn auch im wirklichen Staat wegen der Unvollkommenheit der Menschen die Tugend des guten Bürgers nicht mit der des guten Mannes zusammenfällt, so ist die Annäherung an dieses Ziel doch Aufgabe und das Maß der Erreichung der Wertmesser für die Verfassung (vgl. Arist. Pol. III, 4; 1276 b. 16 ff). Es gibt für den Antiken keine andere Ordnung, die den Menschen zur ἀρετή hinführt, als nur den Staat. — Der Gegensatz, in den das Christentum schon bei seiner Entstehung zur irdischen Ordnung trat, mußte notwendig auch den Gedanken des sittlichen Absolutismus des Staates auflösen und zwar zunächst unter heftiger Opposition gegen die bestehende Ordnung. Es ist vielleicht der erste, große Schritt zu einer christlichen Staatsphilosophie, wenn Augustin (de lib. arb. I, 5) erklärt, daß das Gesetz, welches einem Volk als einer politischen Genossenschaft gegeben wird, mit Recht vieles hingehen läßt (permittere), was das göttliche Gesetz nicht ungeahndet läßt [1]). Der Staat hat also ein gewisses Recht zu jener permissio. Warum? Weil seine Ordnung nicht identisch ist mit jener der divina providentia, weil staatliche oder rechtliche Leitung nicht das nämliche ist wie sittliche — eine sublimia quaedam petens distinctio (ib).

Thomas zitiert dieses Wort Augustins verschiedene Male (z. B. Sth. II, 1 q. 93 a. 3 obj. 3, q. 91 a. 4c und q. 96

[1]) Videtur mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere et divinam providentiam vindicare.

a. 2 contra). Die possibilitas legis, so erklärt er, verlangt, daß die Norm der menschlichen Handlungen dem Normierten homogen sei. Dem Gesetz unterstehen aber Menschen, die alle möglichen Grade der Vollkommenheit haben; der überwiegende Teil ist sogar recht unvollkommen in der Tugend. Das menschliche Gesetz kann also nicht alle Laster verbieten, von denen sich nur die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwereren, die der größere Teil leichter vermeiden kann, besonders sofern ohne ihre Verhinderung die menschliche Gesellschaft nicht erhalten werden kann, wie z. B. Diebstahl, Mord u. ähnl. (q. 96 a. 2c). Hier ist das entscheidende Moment, das zur Trennung von Recht und Moral führt. Den Ausdruck permittere erklärt Thomas energisch dahin, daß er durchaus nicht eine Billigung einschließe, sondern einfach das Außer-funktion-treten der staatlichen Direktive bedeute (non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens), (S. th. II, 1 q. 93 a. 3 ad 3).

So wenig die lex humana alle Laster verbieten kann, so wenig darf sie alle Tugendakte gebieten. Nur diejenigen können gesetzliche Vorschrift werden, welche auf das bonum commune einen (direkten oder indirekten) Bezug haben (Sth. II, 1 q. 96 a. 3c). Dabei will das Gesetz den tugendhaften Akt zunächst nur als solchen, ohne Rücksicht darauf, wie er vollbracht wird, ob er aus einem tugendhaften Zustand entspringt oder nicht (ib. ad 2)[1]). Hiemit ist ein neues Moment der beginnenden Scheidung von Recht und Moral gegeben. Freilich erklärt Thomas: wenn es dem Gesetz zunächst auch nur auf die Tat, losgelöst von der Gesinnung des Täters ankommt, so ist doch die Absicht des Gesetzes, die gebotene Handlung aus einer tugendhaften dispositio hervorgehen zu lassen und so könnte sich wohl mit der stufenweisen Emporhebung der Massen (S. th. II, 1 q. 96 a. 2 ad 2) auch die intimere Moralität der Gesetzgebung eröffnen. Thomas läßt uns hier im Unklaren.

[1]) Cfr. Sent. IV d. 15 q. III a. 4 sol. I ad 3: statutum positivae legis non attendit intentionem observantis, sed ipsum actum. So z. B. kann eine Handlung gerecht sein: etiam non considerato, qualiter ab agente fiat. Dem iustum in der äußeren Materie braucht nicht notwendig ein iustum im Handelnden zu entsprechen. Das moralische Subjekt kann eliminiert werden und da das iustum gleich ist dem ius, so betrifft das Recht zunächst nur eine äußere, nicht auch eine moralische Ordnung.

Ist das Gesetz an sich gut, so kann es auch den Menschen tugendhaft machen; durch Gesetze, welche nicht das Gute schlechthin, sondern nur das Angenehme oder Nützliche bezwecken, kann der Mensch auch nicht schlechtweg gut werden (S. th. II, 1 q. 92 a. 1). Aristoteles (Pol. III, 4 l. c.) folgend sagt Thomas, daß im Staat die Bürger zum Wohl der Gesamtheit unbedingt nur soviel Tüchtigkeit haben müssen, daß sie den Geboten eines guten Fürsten gehorchen (ib ad 3).

Von den Akten des Gesetzes (befehlen, verbieten, erlauben, strafen), wie sie Thomas (l. c. art. 2) nach Isidor (Etym. V, 19) und dieser nach Modestinus (lib. I Reg. D I, 3) bestimmt, interessiert uns hier nur, was der Scholastiker über die Strafe sagt. Nur die Gesetzesautorität ermächtigt zur Strafe; der Privatperson stehen nur monitiones ohne vis coactiva zu. Zwangsgewalt hat erst die multitudo oder die Staatsperson. Die gesetzgebende und die strafende Funktion stehen in Wechselbeziehung (Sth. II, 1 q. 90 a. 3 ad 2; Sth. II, 2 q. 67 a. 1 c.). Wer als Repräsentant des Staates die Strafe vollstreckt, handelt dabei als minister dei (Sth. II, 2 q. 158 a. 1 ad 3; S. c. g. III, c. 146). Die communitas darf den Menschen seines natürlichen Rechts auf sinnliches Wohlbehagen, auf freien Gebrauch seiner Glieder durch Züchtigung und Einkerkerung berauben, ja, sie darf das Äußerste tun, den Menschen körperlich vernichten (S. th. II, 2 q. 65 a. 3 c.). Thomas tritt sehr energisch für dieses Recht ein. Der Teil ist des Ganzen wegen da; was diesem entgegen ist, darf rücksichtslos beseitigt werden. Einen Verbrecher töten ist so gut, wie ein Tier töten (l. c. q. 64 a. 2 ad 3). Durch Ausschneiden eines Gliedes muß ein Organismus in seiner Gesundheit erhalten werden (S. c. g. III, c. 146). Die gegen die Todesstrafe vorgebrachten Gründe, wonach das 5. Gebot des Dekalogs, ferner das Gleichnis vom Unkraut und Weizen, sowie die Unmöglichkeit einer nachfolgenden Besserung des Verbrechers ein derartig radikales Vorgehen verbieten, bezeichnet unser Philosoph als oberflächlich (frivola). Die Gefahr, welche das Leben eines Verbrechers mit sich bringt, ist größer als das Gut, das von seiner Besserung zu erwarten ist. Zudem ist die Todesstrafe eine Gelegenheit zur Besserung; wer da verstockt bleibt, wird nie im Leben sich bessern (ib.). Übrigens

ist für Thomas alle irdische Strafe Heilmittel (S. th. II, 2 q. 43 a. 7 ad 1; S. c. g. III, c. 144); reine Vergeltung darf nur von Gott geübt werden (S. th. II, 2 q. 66 a. 6; ib. q. 68 a. 1 c.). Aristoteles hatte schon diesen Satz ausgesprochen: *ἰατρεῖαι γάρ τινές εἰσιν* (sc. *αἱ κολάσεις*) (II Eth. 2, 1104 b 16 f). Nicht als ob aber deshalb nach Thomas bei der Strafzumessung besondere Rücksichten zu beobachten wären; vielmehr soll in erster Linie die Furcht vor Strafe den Menschen dahin führen, aus innerem Antrieb das Gesetz zu befolgen (Sth. II, 1 q. 92 a. 2 ad 4). Ist aber einmal Strafe nötig, so ist sie ohne jede Rücksicht zu vollziehen. Der Richter mißt für die Strafverhängung lediglich die Tat ab, ohne sich um die Folgen der Strafe (poena concomitans) zu kümmern. (De malo p. V a. 4).

Eine wichtige Frage ist ferner, wie weit das menschliche Gesetz im Gewissen (in foro conscientiae) verpflichte. Die gerechten Gesetze, sagt Thomas, haben die Kraft, zu verpflichten, aus dem ewigen Gesetz, von dem sie sich herleiten; gerecht sind sie aber: a) ex fine, in der Hinordnung auf das bonum commune, b) ex autore, wenn der (legitime) Gesetzgeber sich in den Schranken der ihm anvertrauten Gewalt hält, c) ex forma, in der gerechten Zuteilung. Der einzelne muß Lasten tragen, denn pars id, quod est, est totius; aber sie müssen entsprechend verteilt sein. Das ist die Eigenschaft der leges legales. Ungerecht sind die Gesetze, wenn sie gegen eine jener Forderungen verstoßen; sie sind dann mehr Gewalttätigkeiten als Gesetze und verpflichten nicht im Gewissen, außer etwa, wenn durch Widerstand gegen sie Ärgernis und Verwirrung gestiftet wird (nach Matth. 5). Verstößt das Gesetz aber gegen das bonum divinum (z. B. durch Einführung des Götzendienstes), so darf man unter keinen Umständen Folge leisten (S. th. II, 1 q. 96 a. 4 c). Daß eine Leitung und staatliche Ordnung überhaupt da sei, ist göttliche Anordnung (ordo potestatis divinitus concessus, S. th. II, 1 q. 96 a. 4 ad 3) und kein menschlicher Vertrag. Dagegen hat es die Bedeutung eines Vertrages, daß der einmal aufgestellte Fürst nur das Gesamtwohl im Auge habe. Und wenn er an die Stelle des bonum commune den Privatvorteil setzt, also zum Tyrannen wird, so kommt das einem Treubruch gleich, auf den das Volk ebenfalls mit Lösung des Vertrages (durch

Einschreiten) antworten kann (de reg. princ. I, 6, wo Thomas das Wort pactum wirklich ausspricht). Aber der Vorteil der Empörung muß größer sein als die Verderbnis der Despotie (S. th. II, 2 q. 42 a. 2 ad 3). Mäßige Tyrannei soll im Interesse des Friedens ertragen werden, wie Petrus mahnt. Bei äußerster Gewaltherrschaft soll der mögliche Instanzenweg beschritten werden. Im allerletzten Fall kann das Volk, besonders wenn das bonum divinum auf dem Spiele steht, als Gesamtheit (publica auctoritate) gegen den Tyrannen durch eine perturbatio regiminis vorgehen. Das ist dann nicht Revolution, sondern gleichsam eine gottgewollte Reaktion gegen die unheilvolle Wirkung eines bösen Prinzips. Jeder andere Aufruhr ist als Attentat gegen die unitas iuris et communis utilitatis schwer sündhaft (Sth.II, 2 q. 42 a. 2 c.). Insbesondere ist jedes private Vorgehen gegen das Leben des Tyrannen eine verbrecherische Anmaßung, die in allgemeinerer Übung ein Staatswessen zum mindesten ungeheuer schädigen müßte. Meist lassen sich auch nur schlechte Leute, die ein Interesse an Unordnung und Verwirrung haben, dazu verleiten (reg. princ. I, 6).

Natürlich entbindet der Befehl einer höheren Instanz vom Gehorsam gegen die niedere (Sth. II, 1 q. 96 a. 5 c). Ferner darf man gegen ein an sich gutes Gesetz handeln, wo es sich in einem plötzlichen, rasches Handeln erfordernden Fall als schädlich erweisen würde. Letzten Endes hat aber immer der Gesetzgeber über Nutzen und Schaden eines Gesetzes zu entscheiden, und wo Rekurs möglich ist, hat man sich an ihn zu wenden (q. 96 a. 6 c). Veränderlich ist das Gesetz: a) ex parte rationis; denn es ist der Vernunft eigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufzusteigen, was sich aus der Geschichte der Wissenschaften wie der praktischen Einrichtungen ergibt; dasjenige Gesetz ist das vollkommenste, das die wenigsten Ausnahmen fordert, also die Wirklichkeit am adäquatesten erfaßt; b) ex parte hominum kann die Änderung des Gesamtcharakters eines Volkes eine neue Gesetzgebung bedingen (l. c. q. 97 a. 1 c).

Der steten Veränderung tritt entgegen die Gewohnheit; sie macht die vis constrictiva des Gesetzes. Thomas hält sich hier genau an die römischen Juristen. Gewohnheit ist ein rechtsbildender Faktor. Consuetudo et habet vim legis et

legem abolet et est legum interpretatrix (q. 97 a. 3 c), denn die Tat oder Handlung offenbart so gut wie das Wort die Vernunft des Menschen. Vollkraft hat aber nur die Gewohnheit der mündigen Bürgerschaft, wo das Volk als Ganzes sehr wohl eine rechtskräftige consuetudo bilden kann, da der Fürst lediglich Repräsentant der Gesamtheit ist, während die Gewohnheit der unfreien multitudo Gesetzeskraft nur aus der Duldung durch die Obrigkeit hat (ib. ad 3). Die Gewohnheit darf nie gegen das göttliche oder natürliche Gesetz verstoßen (ib. ad 1, cfr. Sent. IV d. 33 q. I. a. 1 ad 1). Im allgemeinen steht aber die Änderung oder teilweise Entbindung vom Gesetz beim Fürsten. Gleiches darf nicht für Ungleiche gelten, das ist die naturrechtliche Begründung der Dispensation (ib. q. 97 a. 4 c und ad 2).

Steht somit Thomas bei Erörterung der lex humana zumeist auf den Schultern der römischen Juristen [1]), so flutet die christliche Tradition wieder mit voller Macht in seine Lehre herein bei der Darlegung der lex divina.

Schon Cicero setzte nach stoischen Ideen seine lex naturalis identisch mit der lex divina oder coelestis (cf. Jodl, Geschichte der Ethik I, Buch I, c. III, 4 p. 106). Die augustinische lex aeterna ist der Inbegriff jeder übermenschlichen Norm. Besondere Mühe um die Verwirrung oder wenigstens Verwischung der begrifflichen Unterschiede zwischen ius divinum und ius naturale gab sich das Decretum Gratiani (spez. dist. I, d. VI c. 3, d. VIII c. 1, d. IX c. 11). Wir haben gesehen, mit welchem Geschick Thomas die lex naturalis von der lex aeterna ablöste, ohne die Wesenseinheit beider aufzuheben. Dagegen behält bei ihm der Begriff der lex divina eine gewisse Vagheit. Wenig sagend ist z. B. die Definition in S. c. g. III, 115: lex divina est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Die lex divina ist bald gleichbedeutend mit der (augustinischen) lex aeterna, bald aber ist sie der besondere Wille Gottes, wie er sich in der Heilsgeschichte geoffenbart hat und in dieser Bedeutung haben wir uns hier mit ihr zu beschäftigen.

Zum göttlichen Gesetz gehört teils das, was von Natur

[1]) Es bleibt ein Kuriosum der wissenschaftlichen Forschung, daß ein Mann wie Feugueray behaupten konnte, Thomas zitiere nie das Römische Recht (l. c. p. 204).

aus gerecht ist, dessen Gerechtigkeit aber dem Menschen verborgen ist; teils das, was erst durch göttliche Einrichtung gerecht ist; oder einige seiner Vorschriften sind aufgestellt, weil sie an sich Gutes oder Schlechtes betreffen, anderes ist gut und schlecht, weil es darin geboten oder verboten ist (Sth. II, 2 q. 57 a. 2 ad 3). Die lex divina ist eine höhere, weil die menschlichen Kräfte übersteigende Teilnahme am ewigen Gesetz (S. th. II, 1 q. 91 a. 4 ad 1)[1]).

Die Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes wird mit vier Gründen dargetan: 1. Das Endziel des Menschen, die ewige Seligkeit, übersteigt die proportio naturalis facultatis humanae und hierfür ist eine eigene Direktive vonnöten, welche eben das göttliche Gesetz gibt. 2. Die Unsicherheit des menschlichen Urteils bewirkt, daß über menschliche Handlungen der eine dies, der andere jenes denkt, woraus widersprechende Gesetze hervorgehen. Dem gegenüber gibt das göttliche Gesetz unzweideutige Entscheide über Tun und Lassen[2]). 3. Das menschliche Urteil kann nur auf die äußeren Handlungen, nicht auch auf die inneren Motive sich erstrecken; hinsichtlich dieser muß die lex humana notwendig ungenügend bleiben. Ersatz bietet das göttliche Gesetz (cfr. Sth. II, 1 q. 100 a. 9 c). 4. Nach Augustin kann das menschliche Gesetz deshalb nicht alle Übeltaten bestrafen, weil dadurch zu viel Gutes zerstört und der Nutzen der Gesamtheit beeinträchtigt würde. Damit also keine Schlechtigkeit unverboten und ungestraft bliebe, mußte das göttliche Gesetz dazu kommen, das alle Sünden verbietet (Sth. II, 1 q. 91 a. 4 c).

Die lex divina teilt sich wiederum in das alte und in das neue Gesetz, die sich zu einander verhalten wie Un-

[1]) In Sent IV d. 33 q. I a. 1 ad 4 erklärt Thomas, daß das, was zum göttlichen Recht gehöre, auch natürliches Recht heißen könne (cum sint ex impressione et infusione superioris principii); damit will er sich mit dem Wort Gratians (nicht Isidors, wie er schreibt) in Einklang setzen: ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur. Er scheint aber nicht zu wissen, daß Gratian (d. VI c 3) wie er selbst (Sth. II, 1 q. 94 a. 4 ad 1) das ius naturale nur zum Teilinhalt des Gesetzes und Evangeliums macht, die außer demselben noch manche Vorschriften enthalten.

[2]) Hiermit ist nur das göttliche, nicht auch das kanonische Gesetz als unfehlbare Norm der Handlungen bezeichnet, wie Thömes gegen Schäzler bemerkt (l. c. p. 83). Auch nach Gratian können kirchliche Verordnungen in Gegensatz zum ius naturale oder divinum treten (dist. IX c. 10).

vollkommenes und Vollkommenes (Sth. II, 1 q. 91 a. 5 c). Die lex vetus, die ihre Stellung zwischen der lex naturalis der vormosaischen Zeit und der lex nova hat, zerfällt wiederum in eine moralische, richterliche und zeremoniale Gesetzgebung. Das moralische Gesetz ist der Hauptsache nach im Dekalog niedergelegt, der in gewissem Sinne die Kodifizierung des Naturrechts darstellt. So scheint ihn auch Thomas aufzufassen, der in der Erläuterung desselben seine Kunst der Systematisierung glänzend zeigt. Der Dekalog enthält nach ihm rationes seminales (Sent III d. 37 q. I a. 2 sol I ad 2), ohne auf der einen Seite eine promulgatio überflüssig zu machen, und auf der andern in rein positive Satzung sich aufzulösen. Thomas könnte ihn also füglich mit seinem ius gentium naturale identifizieren. Die zehn Gebote sind die prima legis elementa; sie enthalten dasjenige, was dem Menschen beim moralischen Handeln zuerst entgegentritt, woher es auch kommt, daß die Mehrzahl der Gebote negativ ist, da Enthaltung leichter ist als Tun (Sent. III d. 37 q. I a. 2 sol I c).

Von Bedeutung ist für uns die Frage, ob das Zehngebot, spez. die zweite Tafel, dispensabel sei. Thomas verneint es. Das an sich Gute und Gerechte soll ja im Dekalog verwirklicht werden (Sth. II, 1 q. 100 a. 8 c). Der Scholastiker muß sich aber bei dieser Gelegenheit (Sth. II, 1 q. 100 a. 8 ad 3, ibid. q. 94 a. 5 ad 2, S. th. II, 2, q. 104 a. 4 ad 2) mit den scheinbaren Dispensen auseinander setzen, die Gott im alten Bund gegeben hat und zwar vom fünften (Tötung Isaaks), sechsten (Aufforderung an Oseas zum außerehelichen Verkehr, Os. I, 1) und siebten Gebot (Raub ägyptischen Eigentums auf Gottes Geheiß). Thomas entscheidet, daß in diesen Fällen weder Mord, noch Unzucht, noch Diebstahl vorlag. Gott ist Herr über Leben, Ehe und Eigentum. Die Vorschriften des Dekalogs sind in Bezug auf die ratio iustitiae, welche sie enthalten, unveränderlich. Aber bezüglich der näheren Bestimmung durch die Anwendung auf die einzelnen Handlungen sind sie veränderlich und zwar entweder allein durch göttliche Autorität, (wie bei der Ehe), oder durch menschliche Befugnis (in dem, was der menschlichen Rechtsprechung überlassen ist).

Ist nun damit nach Thomas Gott Herr über die lex naturalis? Rietter (Die Moral des hl. Thomas v. Aq. 1858,

p. 250 Anm. 3) bejaht diese Frage, ebenso Jodl (l. c. p. 163). Duns Scotus war in seinem Sentenzenkommentar (lib. III d. 37 q. I) auf dasselbe Problem gestoßen und hatte kurzerhand entschieden: Gott ist Herr über den Dekalog, jene Fälle waren wirkliche Dispensen; die Gebote der zweiten Tafel sind nicht notwendige Folgerungen aus den ersten praktischen Sätzen, sondern nur multum consona legi naturali, sie sind naturrechtlich im weiteren Sinn, also auch dispensabel. Thomas dagegen unterscheidet zwischen der ratio iustitiae, die überall dort gewahrt sei, und dem einzelnen Fall, der nicht notwendig mit ähnlichen Fällen gleichen moralischen Charakter haben muß. Das göttliche Eingreifen ändert einfach den Tatbestand, der im Dekalog vorgesehene Sachverhalt tritt manchmal nicht ein, die lex naturalis selbst bleibt unverändert. Freilich als die Art, wie der Mensch am ewigen Gesetz teil hat, ist das natürliche Gesetz etwas Unvollkommenes; aber inhaltlich, als participatum, ist es ja identisch mit der lex aeterna, ist es der unveränderliche Wille Gottes selbst.

Eine Erörterung des Gerechtigkeitsbegriffes bei Thomas, die sich hier anschließen ließe, hat wenig Interesse, da Thomas in kaum etwas über Aristoteles und Cicero hinausgeht. Zudem würden diese Fragen uns zu weit vom Thema abführen.

III.

Die lex naturalis in den einzelnen Rechtsgebilden.

a) Die Monastik.

Wie das göttliche Schaffen, so geht auch die menschliche ars vom Einfachen zum Zusammengesetzten fort (Comm. Pol. Prooem.). Dreifach ist darnach die Gradation der menschlichen Gesellschaft: der Einzelne und sein Eigentum, d. h. die Ordnung von Seele und Leib; die Familie als natürliches und erstes System einer Mehrheit von Wesen; der Staat in seiner Absicht auf die materielle Genügsamkeit einer Vielheit von Individuen (ordinata ad per se sufficientia vitae humanae).

Die Monastik hat es nicht mit der natura in puris naturalibus zu tun, sondern mit der natura in statu consono naturae rationali. Daher zieht Thomas größtenteils das metaphysisch-religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott, soweit es der

natürlichen Vernunft erreichbar ist, heran. Das Hauptgebot der lex naturalis in diesem Zusammenhang ist die Liebe Gottes, denn mit natürlichem Streben liebt jedes Einzelding sein eigenes Wohl wegen des bonum commune des Universums, welches in Gott ist (S. th. II, 1 q. 109 a. 3 c.). Aus seiner Beschaffenheit als Sinnending und als Lehensträger gottverliehener Gaben leitet sich die naturrechtliche Verpflichtung des Menschen zur Darbringung von Opfern ab. (S. th. II, 2 q. 85 a. 1 c. und ad 3; ib. q. 86 a. 4 c.). Ferner ist das Fasten nach natürlicher Vernunft geeignet, den Menschen zu läutern und seinen Geist zu Gott zu erheben. Somit fällt das Fasten im allgemeinen unter die Vorschriften des „Naturrechts", die Determination des Modus und der Zeit aber unter die Gesetzgebung der Kirche (S. th. II, 2 q. 147 a. 3 c., Sent. IV d. 15 q. III a. 1 sol 4: ad praeceptum iuris naturalis pertinet, tantam abstinentiam carni adhibere, ne spiritui rebellet). Diese Sätze zeigen deutlich die theologischen Voraussetzungen der thomistischen lex naturalis. Schon Cajetan hat in seinem Kommentar (zu S. th. II, 2 q. 85 a. 1) auf die hypothetische Geltung derartiger Lehren hingewiesen.

Hierher gehört noch die Frage nach der Erlaubtheit des Selbstmordes. Nach Aristoteles (V. Eth. 15, 1138 a 13 f.) kann man zwar sich selbst kein Unrecht zufügen, und doch wird der Selbstmörder vom Staat der Unehre preisgegeben und zwar deswegen, weil der Staat der Benachteiligte ist. Augustinus glaubte, die Verwerflichkeit des Selbstmordes durch den einfachen Hinweis auf das fünfte Gebot des Dekalogs dartun zu können. Thomas verschmäht dieses nichtssagende Argument; er fügt vielmehr dem aristotelischen Motiv (Selbstmord ein Unrecht gegen die communitas, deren Teil man ist) das platonische hinzu, wonach der Selbstmord ein vermessener Eingriff in göttliche Rechte ist (Phädon VI). Als drittes Moment reiht er hier (S. th. II, 2 q. 64 a. 5 c.) an, daß der Selbstmörder sich schwer gegen die natürliche und in diesem Sinne heilige Selbstliebe verfehle, das schwächste Beweisstück, das er anderswo (z. B. S. th. II, 2 q. 59 a. 3) nicht aufführt.

Augustinus schrieb, als er auf die Frauen zu sprechen kam, die aus Furcht vor Schändung durch die Barbaren sich ertränkten: de his nihil temere audeo iudicare, zumal, fügt er bei, da sie höchst wahrscheinlich auf Antrieb des hl. Geistes

handelten (de civ. dei I c. 26). Thomas macht sich diese Rechtfertigung natürlich zu nutze, wo es sich um anerkannt fromme (oder gar heilige) Selbstmörder handelt. Fehlt aber die göttliche Inspiration, dann ist es dem Menschen als schwerster Frevel untersagt, durch eigenmächtigen Eingriff in sein Leben einem Übel, sei es des Leibes oder der Seele, vorzubeugen (S. th. II, 2 q. 64 a. 5 ad 3). Einer milderen Beurteilung des Selbstmordes das Wort zu reden, ist Thomas, wie man sieht, noch weiter entfernt als Augustin[1]).

b) Die Oekonomik.

Die Ehe wird von Thomas hauptsächlich im Sentenzenkommentar unter dem Gesichtspunkt des ius naturale behandelt. *Ἄνθρωπος (γὰρ) τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν* (Arist. VIII Eth. 14, 1162 a. 17 f.). Die Ehe ist demgemäß natürlich. Aber erst die diuturna societas macht ihr Wesen (Sent. IV d. 33 a. 3 I) und als solche hängt sie vom freien Willen ab (l. c. d. 26 q. I a. 1 c.). Die Einwilligung hat einen doppelten Grund: Der primäre Zweck jeder Geschlechtsverbindung ist das bonum prolis. Dies erfordert aber beim Menschen eine längere Verbindung, weil der Moment der Eigenversorgung bei ihm am spätesten eintritt. Der sekundäre Zweck der ehelichen Gemeinschaft liegt in der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit von Mann und Frau in Sachen des Haushaltes (cfr. Arist. Eth. VIII, 14 l. c.). Nur der erste Zweck gehört ganz der Gattungsnatur des Menschen an, denn alle Lebewesen erzeugen Nachkommenschaft und sorgen für sie bis zu ihrer Selbständigkeit; der zweite dagegen kommt der spezifischen Differenz der Art Mensch zu (Sent. IV d. 26 q. I a. 1 ad 1).

Daraus ergaben sich für Thomas unmittelbar zwei weitere Befehle der lex naturalis, nämlich die Monogamie und die Unauflöslichkeit der Ehe.

Die obersten Zwecke sind Gegenstand der obersten Sätze des natürlichen Rechts. Was ihre Verwirklichung ganz verhindert, ist schlechthin naturrechtswidrig. Was einem sekundären Zweck entgegenläuft oder die Richtung auf den Haupt-

[1]) Vgl. zu diesem Kapitel Harry Hörtel, Thomas von Aq. und seine Zeit (1846 Augsburg), wo die Wertung des Selbstmordes in der Geschichte bis auf Thomas kurz skizziert wird.

zweck hindert, fällt den Geboten der abgeleiteten Naturrechtssätze zu. Das bonum prolis, d. h. die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ist der Primärzweck der Ehe und ein Imperativ der Gattung. An zweiter Stelle kommen die Interessen des geordneten Verkehrs der Ehegatten in der häuslichen Bedarfsdeckung (fides). Ein dritter Zweck wird bedingt durch den sakramentalen Charakter der Ehe (als Symbol der Verbindung von Christus und der Kirche).

Der erste Zweck nun wird durch die Mehrheit der Gatten weder gänzlich aufgehoben, noch auch irgendwie gehindert, da ein einziger Mann (denn um Polygamie, nicht um Polyandrie handelt es sich) sehr wohl mehreren Gattinnen zur Erzeugung und Erziehung von Kindern genügen kann. Der zweite Zweck dagegen, der geordnete häusliche Verkehr, wird, wenn nicht gänzlich aufgehoben, so doch erschwert, da Friede und Eintracht notwendig leiden müßten. Die dritte Absicht der Ehe bleibt bei Polygamie gänzlich unerfüllt, denn es ist nur ein Christus und eine Kirche (Sent. IV d. 33 q. I a. 1 c.). Die Monogamie ist also ein abgeleitetes Gebot des ius naturale und die Gewohnheit kann sehr wohl einmal das Gegenteil heischen (ib. ad 1); zudem haben die erschlossenen, mittelbaren Normen nicht die Zwangsgewalt einer absoluten Vorschrift, sondern erhalten (nach Cicero, de inv. rhet. II, 53) ihre Sanktion erst durch göttliches und menschliches Gesetz (ib. ad 2).

Die Erörterung dieses Themas gibt dem Aquinaten hier (l. c. ad 4) in relativ früher Zeit[1]) Gelegenheit, sich auf die Bedeutungen des Begriffes ius naturale zu besinnen und er macht dabei eine dreifache Unterscheidung: 1. das ius naturale Ulpians, das animalische Naturrecht; 2. das ius naturale als ein von der Natur Eingepflanztes, der Willkür Entzogenes (nach Cic. de rhet. inv. II, 53), das die besondere Leitung des Menschen nach seiner Art enthält und ungefähr dem ius gentium des Gaius und Ulpian gleichkommt; und schließlich 3. das ius divinum als ius naturale im metaphorischen Sinn (siehe oben). Nur den beiden letzten Arten widerläuft die Polygamie.

---

[1]) Jedenfalls ist der Sentenzenkommentar vor der philosophischen und der theologischen Summe verfaßt.

Thomas handhabt hier den logischen Apparat, der ihm bei Behandlung des Naturrechts eigentümlich ist, genau so, wie in der Summa theologiae. Aber das Bemerkenswerte ist, daß er das an erster Stelle unterschiedene Naturrecht, das ius naturale Ulpians, für das eigentliche hält, während das an zweiter Stelle aufgeführte, spezif. menschliche Naturrecht eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Die Folge davon ist, daß nach dem Sentenzenkommentar eigentlich erst der Sakramentscharakter die Monogamie bedingt, während sie vom ius naturale aus gesehen ein abgeleitetes Gebot ist, von dem Ausnahmen recht wohl möglich sind (vgl. Sent. l. c. ad 6 u. 7, wo die Behauptung, daß Monogamie allein natürlich sie, widerlegt wird). Freilich sollte, sofern die Monogamie auch göttliches Gesetz ist, die Dispens davon (bei den Juden) nur durch innere Eingebung geschehen (Sent. IV l. c. a 2 ad 3). Gott bezweckte damit die Vermehrung der Nachkommenschaft zu seinem Dienste (was freilich die numerische Überlegenheit des weiblichen Geschlechtes in der Zeit der lex naturalis und unter Moses voraussetzt).

Bedeutend reiner finden wir den thomistischen (und christlichen) Gedanken ausgesprochen in der Summa contra gentiles (III c. 124). Mit den Begriffen „natürlich“ und „natürliches Recht“ wird hier bei weitem weniger operiert als im Sentenzenkommentar, und wenn es geschieht (cfr. bes. l. c. cap. 129), so ist das ius naturale eben das Korrelat der lex naturalis, des natürlichen Sittengesetzes und der Verweis auf andere Tierspezies hat keinen andern Sinn als zu zeigen, wie nahe auch ihr Gesetz gelegentlich an die lex naturalis heranreicht. — Kein lebendes Wesen mit Geschlechtsverkehr, heißt es da, duldet ein consortium in compari. Beim Menschen tritt dazu die Forderung der certitudo prolis (die allerdings nur bei Polyandrie, nicht auch bei Polygamie gefährdet ist). Die Freiheit der Frau ist bei Polygamie eingeschränkt. Jede Tierart, die um die Jungen sich kümmert, hat monogamisches Prinzip. Vielweiberei ist Anlaß zu Streitigkeiten, verstößt also gegen die guten Sitten. Der bedeutsamste Grund, welcher der tiefsten Natur des Menschen, der humanitas, entnommen werden kann, ist die Tatsache, daß innige Freundschaft nicht zwischen vielen sein kann. Freundschaft besteht

ferner in einer Gleichheit. Dürfte die Frau nur einen Mann haben, der Mann aber mehrere Frauen, so wäre das eine Ungleichheit, wie sie meist mit der Sklaverei verbunden ist. Genau das Gegenteil behauptet aber Thomas im Sentenzenkommentar: Die Vorschrift der lex naturalis: was du nicht willst, daß man dir tue, füge auch keinem andern zu, müsse verstanden werden unter Wahrung desselben Verhältnisses. Wenn der Mann nicht will, daß die Frau einen andern Mann habe, braucht er nicht selbst auf eine andere Frau zu verzichten, denn Polygamie ist nicht gegen die ersten Vorschriften der lex naturalis, wohl aber Polyandrie. Der Primärzweck der Ehe, das bonum prolis (bezüglich der Erziehung) wird bei Vielmännerei durch die Unsicherheit des Vaters in Frage gestellt, wenn nicht unmöglich gemacht. Deshalb kann Polygamie durch Gesetz und Gewohnheit gebilligt werden, nie aber Polyandrie (Sent. IV d. 33 q. I a. 1 ad 8). Dafür spricht nach Thomas auch, daß der Mann in seiner Leidenschaft exklusiver ist als die Frau, die weit eher Genossinnen ertragen kann (ib. ad 9).

Und doch hat jedes dieser kontradiktorischen Urteile seine Berechtigung. Tatsache bleibt, daß Polyandrie „naturwidriger" ist als Polygamie; zwar nicht aus dem von Thomas angegebenen Grund, sondern weil das Sexualleben des Weibes ein anderes ist, d. h. weil es in mehr naturhafter Einheit mit dessen ganzer sittlicher Persönlichkeit verknüpft ist, während es beim Manne eine relativ gesonderte Existenz führt und er sich deshalb, äußerlich betrachtet, eher teilen kann als das Weib. Andererseits verlangt doch die Freundschaft eine gewisse Gleichheit, wo das eine dem andern als gleichwertig und als Herr seiner selbst gegenübertritt und auf Grund davon Anspruch auf den ausschließlichen Besitz von dessen Neigung erheben kann. Das ist der Gedanke der vortrefflichen Summa contra gentiles, die damit den einzigen Weg betritt, auf dem die Monogamie als naturrechtlich erwiesen werden kann, indem sie nämlich als Forderung der menschlichen Natur erwiesen wird. Das ius naturale Ulpians ist unfähig, zur Ehe als einer tiefbegründeten Institution der Natur zu gelangen; dies zeigt uns der Sentenzenkommentar.

Der nämliche Gegensatz zwischen dem Sentenzenkommentar und der philosophischen Summe tut sich auf bei der Frage

der Unauflöslichkeit der Ehe. Dort wird ihr Hauptgrund in der symbolischen Funktion der Ehe als der Versinnlichung des ewigen Bundes zwischen Christus und der Kirche gesehen, während sie erst in zweiter Linie das bonum prolis bezwecke (cui ex consequenti repugnat). Die Eltern haben eine natürliche Sorge um die gemeinsame Nachkommenschaft, und da, wie vorausgesetzt wird, die Kinder die Eltern überleben, so bleiben letztere durch ihr ganzes Leben verbunden (Sent. IV d. 33 q. II a. 1 c. und ad 2). Hier (S. c. g. III c. 123) werden den schon angeführten Beweisen neue hinzugefügt: es wäre gegen die natürliche Billigkeit, wenn das Weib, welches des Mannes nicht nur zur Zeugung, sondern auch zur Leitung bedarf, nach Hingabe ihrer Schönheit und Fruchtbarkeit, von dem Manne, der sie (nur?!) propter necessitatem generationis genommen, verlassen würde, da sie schwerlich noch eine andere Stütze finden könnte (1). Die Frau ist von Natur aus dem Manne untergeordnet, darf ihn daher nicht verlassen; wenn aber der Mann sie verlassen könnte, wäre auf ihrer Seite Knechtschaft (2). Die beliebige Vermischung der Geschlechter ist gegen den natürlichen Instinkt, welcher auf die certitudo prolis geht (3). Die suavis amicitia zwischen Mann und Weib verlangt, je inniger sie ist, um so mehr nach Dauer (4). Sofern die Zeugung vor allen andern natürlichen Akten das bonum commune betrifft, fällt die Regelung des Zeugungsaktes dem göttlichen wie dem menschlichen Gesetz zu. Das letztere aber hat sich an den natürlichen Instinkt zu halten und dieser geht auf die Unauflöslichkeit. Die lex divina fügt in der Symbolik einen neuen Grund hinzu (5). Ferner ist für die Gesetzgebung die Übereinstimmung der Untrennbarkeit mit den „guten Sitten", welche von der ratio recta geregelt werden, maßgebend. Diese gebieten aber die Unlöslichkeit aus verschiedenen Gründen: die gegenseitige Liebe wird größer, wenn man weiß, daß man für immer aneinander gebunden ist; ebenso wächst die Sorge für den Besitz, der dauernd gemeinsam sein soll; die Streitigkeiten mit den Anverwandten im Falle einer Ehescheidung werden vermieden, und schließlich wird die Gelegenheit zum Ehebruch genommen, sofern die Unlöslichkeit davon abhält, Verwirrung und Zwietracht (die doch resultatlos wären,) zu stiften.

Danach bestimmt sich, was Thomas zur Frage der Ehescheidung sagt. Die Untrennbarkeit der Ehe gehört zu den Naturvorschriften zweiter Ordnung, weil sie zum bonum prolis nur insofern angeordnet ist, als die Eltern gewöhnlich ihr ganzes Leben lang durch den Erwerb des Notwendigen für die Kinder Sorge tragen müssen. Da aber ein solcher Erwerb der Dinge nicht nach der ersten Absicht der Natur, der gemäß alle Dinge gemeinsam sind, geschieht, so gehört die Entlassung der Gattin zu den Naturrechtsverboten zweiter Art und kann durch dringende Umstände als geboten erscheinen (Sent. IV d. 33 q. II a. 2 c.)

Diese Wendung, inspiriert von der Naturrechtsauffassung Isidors, kommt überraschend, sofern durch ein ganz neues, vom Aquinaten sonst sehr behutsam angewandtes Beweisstück die sekundär naturrechtliche Art der untrennbaren Ehe erhärtet wird. Der primäre Kommunismus würde die besondere materielle Fürsorge der Eltern für die Kinder überflüssig machen; in einer kommunistisch geordneten Gesellschaft braucht es auch keine unauflösliche Ehe. Weiber- und Gütergemeinschaft stehen in innerem Konnex. Freilich versteht Thomas hier unter der besonderen Aneignung von Dingen nur das Erbrecht. Zu den ersten Vorschriften des Naturgesetzes gehört die Erzeugung, Ernährung und Erziehung bis zum vollendeten Wachstum des Kindes. Die Sorge darüber hinaus durch Hinterlassung einer Erbschaft ist an sich nicht selbstverständlich und natürlich und gehört zu den sekundären, in der Zweckmäßigkeit begründeten und daher dispensierbaren Vorschriften (ib. ad 1). Unablösbar aber haftet der Ehe ihr Charakter als Symbol eines Übernatürlichen an und danach kann eine Dispens zur Scheidung nur Gott oder seine Stellvertreter eintreten lassen (ib. ad 3).

Der außereheliche Verkehr der Geschlechter ist eine schwere Versündigung gegen das Wohl der Gattung oder gegen diejenigen, welche noch nicht sind und steht in Analogie zum Mord als der Versündigung gegen die, welche schon sind. Er ist hauptsächlich vom Gesichtspunkt der certitudo prolis aus verwerflich. Meist wird bei ihm nur die Lust gesucht. Er verhindert die schuldige Hinordnung des Vaters zum Kind und zerreißt so die ersten Bande der Gesellschaft. Das bonum prolis wird durch den Konkubinat

aufs schwerste geschädigt und er widerläuft daher (im Gegensatz zur Polygamie) den ersten Naturrechtsvorschriften (Sent. IV d. 33 q. I a. 3).

Thomas berührt (in S. c. g. III c. 122 und S. th. II, 2 q. 154 c.) eine sehr wichtige Möglichkeit. Eine Frau verfüge über Mittel genug, um den außerehelichen Kindern eine gute Ernährung und Erziehung angedeihen zu lassen und auch im Haushalt genüge sie sich vollkommen selbst. Darf sie, ist nun die Frage, in freien Verkehr mit dem andern Geschlecht treten? Thomas begründet seine verneinende Entscheidung mit dem Satz: rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea, quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea, quae totam speciem consequuntur (S. c. g. l. c.). In der Übereinstimmung also mit dem allgemeinen Ablauf oder der allgemeinen Form menschlicher Handlungen haben die humani actus ihre „natürliche Richtigkeit", nicht in ihrer Einzelheit, mag diese an sich auch nichts Widernatürliches oder Ungeordnetes haben. Auch die inkongruenten Fälle werden derselben Regel untergeordnet. Eine Dispens scheint ausgeschlossen, denn sie geschieht nach dem ganz anders lautenden Satz: praecepta, quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem, quem legislator intendit (S. th. II, 2 q. 147 a. 3 ad 2).

Hier ist offenbar eine Lücke, zumal da sich Thomas nicht auf den Sakramentscharakter der Ehe beruft, vielmehr die übernatürliche Ordnung ganz aus dem Spiel läßt. Hätte Thomas ein klar entwickeltes „System" des Naturrechts besessen, so wäre er sofort zur Einsicht gekommen, daß nur ein Begriff die befriedigende Lösung geben kann, nämlich der des ius gentium. Aber weder im Sentenzenkommentar noch in der Summa contr gent. wird er in unserem Zusammenhang aufgeführt. Wenn man absieht von den rein psychischen Momenten, die, wie wir gesehen, allein Monogamie und Unauflöslichkeit zu wahrhaft „naturrechtlichen" Institutionen machen können, so muß man sagen, daß Einehe und Dauerehe (nach Thomas) die beste Art sind, wie Gott oder die Natur gewisse Hauptzwecke, die sich unter dem Namen des bonum prolis zusammenfassen lassen, erreichen will. Sie sind erste Zweckmäßigkeiten (die freilich in manchen Fällen

einen „defectus" haben können); müssen als solche aber von der Gesellschaft anerkannt sein. Natürliches und positives Element würden sich hier so glücklich zusammen schließen, wie kaum in einem anderen Institut des ius gentium. Die einzelnen Staatswesen (denn um die rein natürliche Ordnung handelt es sich hier) haben das Naturgebot des geordneten geschlechtlichen Verkehrs zu verwirklichen in der Festsetzung der Bedingungen, unter welchen die geschlechtliche Verbindung stattfinden darf. Die möglichst einheitliche Regulierung des Sexuallebens oder der Gattungsfunktion gehört aber zu den höchsten Interessen des Staates und das thomistische Wort von der rectitudo naturalis paßt also ganz genau auf diesen Fall, ja es hat hier seinen besten Sinn. Nur daß es ganz unvermittelt hingestellt wird, hatten wir zu beanstanden. Jene Frau, müßte genauer gesagt werden, erfüllt zwar die naturrechtlichen Bedingungen des bonum prolis, wird aber nicht dem positiven Moment der Eheschließung, sofern sie dem alle Individuen unter eine Regel beugenden Willen der Gesellschaft untersteht, gerecht. Diese Lösung wird vermittelt durch den eindeutig gefaßten Begriff des ius gentium, den aber Thomas nicht besitzt und also auch nicht anwendet.

Im übrigen nimmt Thomas, wo von der Ehe die Rede ist, selten Bezug auf den Staat und die lex humana. Nach Sent. IV d. 26 q. II a. 2 c. ist das ius civile an der Ehe beteiligt, sofern aus ihr ein Nutzen sich ergibt, wie z. B. die Freundschaft und die gegenseitige Dienstleistung der Gatten. Nach S. c. g. IV c. 78 regelt der Staat die Ehe, soweit sie auf die Erhaltung eines politischen Gutes geht; auf die Gattung wird sie durch die Natur hingeordnet.

Die negativen Gebote betreffen neben dem außerehelichen Verkehr u. a. den Ehebruch, der als Verletzung der fides allgemein naturrechtswidrig ist (S. th. II, 2 q. 154 a. 8), ferner den Geschlechtsverkehr der Blutsverwandten. Absolut widernatürlich ist der Verkehr zwischen Eltern und Kindern, weil er die natürliche Ordnung der Ehrfurcht aufhebt (S. th. II, 2 q. 154 a. 9; Sent. IV d, 40 q. I a. 3). Die Verbindung der Geschwister ist nicht an sich verboten; sie würde nur den sekundären Zweck der Ehe aufheben, nämlich die Dämpfung der Begierden, da der beständige Umgang, wie er zwischen

Blutsverwandten besteht, die Gemüter verweichlichen und die Leidenschaft zügellos machen würde und so verbietet sie (nach Augustin) das göttliche Gesetz. An sich aber steht der Ehe der Geschwister, die miteinander nur mittelbar, durch die Beziehung auf die Eltern, verbunden sind, nichts im Wege, ja es gab eine Zeit, wo sie notwendig war, nämlich in den Anfängen der Menschheit (S. th. II, 2 q. 154 a. 9 ad 3).

So anerkennenswert diese auffallend ruhige Taxation der Geschwisterehe ist, so hat doch Thomas selbst wiederum in der Summa c. gent. auf eine bessere Begründung ihrer Unzulässigkeit hingewiesen. Dort (III c. 125) heißt es: Die Ehe ist eine Verbindung von verschiedenen Personen; die Blutsverwandten sind aber gleichsam eins (gewissermaßen Teile des Ich), weil sie eines Ursprungs sind. Mit besonderem Bezug auf das Verhältnis von Eltern und Kindern wird hier gesagt, daß Personen, welche naturgemäß einander über- oder untergeordnet sind, nicht socialiter verbunden werden können[1]). Die Blutsverwandtschaft selbst ist nach Thomas etwas nur dem Menschen Eigenes (denn bei den Tieren entstehe durch Fortpflanzung keine Blutsverwandtschaft — Sent. IV d. 40 q. I a. 3 ad 3; art. 1 ad 5) und doch nichts rein Ethisches, da sie als vinculum carnali propagatione contractum (Sent. IV, d. 40 q. I a. 1), als natürlichen Ursprungs (S. th. II, 2 q. 26 a. 8) bezeichnet wird.

Die Verführung hat ihre Häßlichkeit daher, daß das entschleierte Mädchen zum Eingehen einer Ehe weniger geeignet ist (Sent. IV d. 41 q. I a. 4 sol I; sol II ad 5; S. th. II, 2 q. 154 a. 6). Die Entführung ist ein Unrecht als Gewaltakt gegen die Eltern der Entführten. Die Sünde wider die Natur greift die obersten Prinzipien der Natur an; die Gattung ist dem Individuum wesenhafter verbunden als irgend ein anderes Individuum (S. th. l. c. a. 12 c.).

Die spezifisch rechtlichen Verhältnisse der Ehe bestimmt Thomas nach aristotelischen und römisch-rechtlichen

[1]) Zwei andere Gründe, welche (in Sent. l. c.) gegen die Verwandtenehe angeführt werden, sind schwach. Der eine davon, der aus Aristoteles übernommen ist und meint, die natürliche Liebe der Verwandten würde durch die geschlechtliche Liebe ins Ungemessene gesteigert, ist wertlos, weil er die differente Natur der Geschlechts- und Verwandtenliebe übersieht, die, statt sich zu steigern, eher einander aufheben.

Begriffen. Ihre nähere Erörterung hat daher wenig Wert und Bedeutung für uns. Zwischen den Gliedern der Familie herrscht nur eine Abart von Recht, nämlich das ius oeconomicum (S. th. II, 2 q. 58 a. 7 ad 3). Am ehesten läßt sich von Recht sprechen im Verhältnis von Mann und Weib, das der Aristokratie auf politischem Gebiet gleicht. Natürlich ist der Mann nach Intellekt, Wille und Körper der Überragende; zwischen beiden herrscht daher nicht die aequalitas quantitatis, sondern proportionis: jeder Teil muß dem andern geben, was ihm gebührt (Sent. IV d. 32 a. 3 c.). Das Kind ist vor dem Gebrauch des freien Willens nicht mehr als jedes andere Tier und es steht in allem unter der elterlichen Obhut (quasi sub quodam spirituali utero). Der Vater ist (nach Aristoteles) das formgebende, die Mutter das stoffgebende Prinzip. Deshalb folgt das Kind dem Vater in allem, was zur dignitas (also zur forma rei) gehört, (z. B. in Ehrenstellen, Ämtern, Erbschaft); die Mutter dagegen ist bestimmend für alles, was mit dem Körper zusammenhängt, also auch für die Knechtschaft (Sent. IV d. 36 p. I. a. 4). Das Erbrecht ist, wie wir gesehen, natürlich, aber nicht an sich, sondern nach der Natürlichkeit „völkerrechtlicher" Einrichtungen[1]).

Über die Erziehung hat Thomas nicht viel gesagt. In S. th. II, 1 q. 95 a. 1 c. wird die staatliche Gesetzgebung damit motiviert, daß die häusliche Erziehung erfahrungsgemäß nicht die im Interesse der Gesellschaft erforderliche Zucht den Kindern zu geben vermag. Während der Hausvater nur die poena corrigens hat, also nie z. B. durch Todesstrafe die correctio unmöglich machen darf, verfügt der Staat auch über die poena exterminans personam ad purgationem communitatis (Sent. IV d. 37 q. II a. 1 ad 4). Das Hauptmittel der häuslichen Erziehung bilden die monitiones paternae. Die vis coactiva ist beschränkt.

Was die unehelichen Kinder anlangt, so straft sie nach Thomas das Gesetz nicht, sondern aberkennt ihnen einfach einen Teil der Ansprüche, welche rechtmäßig erzeugten Kindern zukommen. Besonders ist ihnen verschlossen, was zur dignitas gehört, also Ehrenstellen, Erbfolge (Sent. I d. 41

[1]) Patres naturaliter thesaurizant filiis, Sent. IV d. 31 q. I a. 2 ad 1; S. th. II, 2 q. 101 a. 2 ad 2. (Der Vater muß, seinem Wesen als Prinzip gemäß, für das ganze Leben der Kinder sorgen).

q. I, a. 3). Es ist hier wie sonst zu bemerken, daß Thomas freilich von tatsächlich Bestehendem spricht; aber die Art, wie er sich damit auseinandersetzt, zeigt deutlich, daß er darin Vernunft oder ein Seinsollendes sieht.

Ein letztes Wort gelte der Rechtfertigung der lebenslänglichen Jungfräulichkeit bei Thomas. Der Apostel Paulus gab zu diesem Thema den bekannten Text (Cor. I. 7). Die natürliche Neigung des Menschen, so argumentiert Thomas, geht entweder auf die Vollkommenheit des einzelnen oder auf die der Gattung. Gebote der ersteren Art betreffen die Erhaltung des Individuums (durch Speise, Trank u. s. f.) und verpflichten jeden einzeln. Aber die Gattung ist etwas anderes als die Summe der Gattungsglieder; was die Gesamtheit fordert, muß nicht jeder einzelne tun, wie z. B. nicht jeder Ackerbau treiben, Kleider machen muß etc. Die Zeugung aber ist ein Gattungsgeschäft, gehört also nicht zur Notwendigkeit des Individuums, daher ist nicht jeder sub modo praecepti dazu verpflichtet, vielmehr obliegen einige der Zeugung, andere dem Kriegsdienst, wieder andere (ad totius humani generis pulchritudinem et salutem, S. th. II, 2 q. 152 a. 2 ad 1) der Betrachtung. Leute der letzteren Art muß es geben, denn ohne die der Spekulation oder geistigen Zeugung Ergebenen würde der Menschheit ihre Spitze, ihre Blüte fehlen (S. c. g. III, 136). Vorausgesetzt ist dabei, daß Ehe und Spekulation sich nicht vertragen oder einander äußerst erschweren (S. th. l. c.). Aber nicht willkürlich ergreift jeder eine dieser Betätigungen, sondern die göttliche Vorsehung webt über allem (id. ad 4). Der Mensch hat viele Fähigkeiten, ohne daß er jede besonders zu entfalten brauchte; damit ist der Einwand widerlegt, als ob auch das Zeugungsvermögen zur Tätigkeit gebracht werden müßte (S. c. g. III c. 136). Die Enthaltsamkeit des der Betrachtung Geweihten ist zu unterscheiden von der tierischen Stumpfsinnigkeit, welche allen sinnlichen Ergötzungen (krankhaft) entsagt; sie ist vernünftig (S. th. l. c. ad 2; cfr. Sent. III d. 33 q. III ad 2). Vielleicht dem gewichtigsten Einwurf, daß mäßiger Genuß der Sinnlichkeit den Menschen weit ruhiger und deshalb fähiger zur Betrachtung mache, während gänzliche Enthaltsamkeit stetigen Kampf und Unruhe bedeutete, entgegnet Thomas, daß unablässiger Kampf die Begierden ersticke, während die Sorgen des Ehelebens sich nie vermindern (S. c. g. l. c.).

Und mag auch im übrigen der Enthaltsame dem materiellen Wohl der Menschheit etwas entziehen, so kommt doch seine Vollkommenheit der Menschheit als Ganzes zu gute. Somit erfordert nach Thomas der Begriff der Gesellschaft einen Stand der Ehelosen, die sich nur der Betrachtung hingeben. Nur diese Stellung gibt ihnen ihre Berechtigung, und Jungfräulichkeit als bloßer Zustand, ohne die Absicht höherer geistiger Tätigkeit, ist wertlos (S. th. II, 2 q. 152 a. 5). Diese große Idee der Gesellschaft als eines Organismus, als der vollkommenen Einheit einer abgestuften Mannigfaltigkeit, mit der Thomas dem Atomismus der griechischen Ethiker so gewaltig gegenübertrat, ist auch die Dominante seiner Gesellschaftslehre und Politik.

c) Die Gesellschaftslehre.

Wie in der Natur das Niedere vom Höheren bewegt wird, so im Leben der Gesellschaft (S. th. II, 2 q. 104 a. 1 c.). Durch natürliches und göttliches Gesetz besteht der Gehorsam in der Menschheit zurecht und alle Macht, zu gebieten, sowie alle Pflicht, zu gehorchen, kommt vom Gesetzgeber der Natur, von Gott (ib. ad 2). Thomas erhärtet dies am besten durch den Hinweis auf das Paradies. Wie physische Einflüsse in der Prototypgesellschaft verschiedene Reaktionen hervorgerufen hätten (S. th. I q. 96 a. 3), so hätte auch die Variation der Individuen nach der geistigen Ausstattung ein dominum notwendig gemacht, freilich nur in der Art, wie ein Freier einem andern untergeben sein kann. Die andere Art des dominium, die Despotie, ist eine Strafinstitution der gefallenen Menschennatur (ib. art. 4).

Die Lehre des Thomas von der Sklaverei war von jeher ein umstrittenes Thema. Tatsache bleibt, daß der Scholastiker einen Menschentyp kennt, für den es natürlich ist, einem andern zu gehorchen und zu eigen zu sein, den er als res possessa bezeichnet, als organum animatum, activum, separatum, alterius homo existens (Exp. in Pol. I l. 2, g); daß er ferner gar nichts unternimmt, diesen Zustand etwa nur als Durchgangsstadium des einzelnen oder einer Periode der Menschheitsgeschichte darzutun; sondern daß er ihn vielmehr als unveränderlich wie die Natur erachtet. Feugueray, der nur diese Seite der thomistischen Lehre im Auge hat und

Thomas für einen entschiedenen Verfechter der Sklaverei sans phrase hält, glaubt, die Tatsache erklären zu können durch den Hinweis auf den ganzen Charakter der Philosophie des Aquinaten: überall werde die Eigentätigkeit und Freiheit der endlichen Wesen möglichst beschränkt (l. c. p. 75), die Freiheit habe eine geringe Stelle in diesem système de la prémotion ou prédétermination phasique (l. c. p. 51). Speziell für die Lehre von der Sklaverei verweist er auf die thomistische Psychologie: die Seele ist alles, der Leib ist nichts; jene ist auch tätig in den vegetativen Funktionen des Lebens; den zahllosen Unterschieden in den organischen Verhältnissen entsprechen ebenso viele Unterschiede in den Seelen (ib. p. 73/4).

Diese Parallele mit der Psychologie ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Abgesehen von der Autorität des Aristoteles, die so schwer zugunsten der Sklaverei ins Gewicht fällt, ist Thomas, der Systematiker, durch nichts leichter zu faszinieren als durch die Idee eines Verhältnisses, die in allen Formen der leblosen, belebten, körperlichen und geistigen Natur wiederkehrt. Was konnte ihm da überzeugender sein als die Art, wie Aristoteles Herr und Sklave einander gegenüberstellte und ihr Verhältnis zu einander identifizierte mit der Relation von Seele und Körper, Vernunft und Begierden, Handelndem und Werkzeug? (Pol. I 5; 1254 b. 4f.). Aber was verstand denn Thomas unter Sklave? Maurenbrecher, der wohl die vorurteilsloseste Darstellung der thomistischen Sklavenlehre gegeben hat, sucht zu zeigen, daß Thomas unter servus nicht den agrarisch Unfreien, also den Hörigen verstanden habe, da derselbe ja ein Stück des Haushaltes sein solle[1]); ferner daß der Sklave immer einer barbarischen Nation entstamme, die es noch nicht zu einem Staatswesen gebracht hätte (wie Neger, Mauren, Tartaren) und daß er durch Kauf erworben werde (Maur. l. c. p. 92f.).

Man wird dem beistimmen müssen. Aber da Thomas, worauf auch Maurenbrecher hinweist, den Sklaven als einen Wirtschaftsfaktor von gleicher Bedeutung behandelt, wie er sie bei Aristoteles hat, während er zu Thomas' Zeiten nur eine sporadische Erscheinung war und jedenfalls nur der Bequemlichkeit des Hausherrn diente, so kann man wohl beifügen, daß ein gut Teil des Begriffes „Sklave" bei Thomas

[1]) Dafür zitiert er S. th. II, 2 q. 10 a. 10 ad 3.

traditionell oder angelesen und insofern eine imaginäre Größe ist.

Von Interesse ist es nun, zu sehen, wie sich Thomas den verschiedenen Einflüssen gegenteiliger Anschauungen gegenüber verhält. Auf die Stoiker reagiert er aristotelisch. Die bemerkenswerte Stelle findet sich S. th. II, 1 q. 94 a. 5 ad 3. Isidor hatte seinem ius naturale die omnium una libertas und die communis omnium possessio zugeteilt, während unser Philosoph Eigentum und Dienstbarkeit als voll berechtigt anerkennt. Wie soll er die Autorität Isidors (und damit des kanonischen Rechts) mit seiner Ansicht in Einklang bringen? Er sagt also: Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter: uno modo, quia ad hoc natura inclinat, sicut „non esse iniuriam alteri faciendam"; alio modo, quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere, quod „hominem esse nudum" est de jure naturali (!), quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Der Besitz ist also deswegen naturrechtlich gemeinsam und die Menschen unterschiedslos deswegen frei, weil die Natur keine Güterteilung und keine Knechtschaft eingeführt hat. Wenn der Mensch also aus Zweckmäßigkeitsgründen beides einführt, so verstößt er nicht gegen das ius naturale, sondern ergänzt es durch additio: Et hoc modo communis ommnium una libertas dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctiones possessionum et servitus non sunt inducta a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae: etsi etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem. Kurz gesagt, Kommunismus und allgemeine Freiheit gehören nur insofern unter das jus naturale, als die Natur nicht unmittelbar ihr Gegenteil angeordnet hat. Wenn dieses, nämlich das Gegenteil, an die Lücke, welche die Natur gelassen hat, gesetzt wird, so ist das keine Änderung oder Zerstörung eines Bestehenden, sondern einfache Hinzufügung zu einem Nichtbestehenden und eine solche additio verträgt sich mit dem jus naturale sehr wohl.

Das ist ein klassisches Beispiel der scholastischen Zusammenstimmung der Auktoritäten. Zugleich aber zeigt es uns den klaffenden Riß, der durch des Aquinaten Lehre vom jus naturale geht. Jus naturale und jus gentium treten sich wieder, wie bei Ulpian, unvermittelt gegenüber. Von einer derivatio oder gar spez. von einer conclusio ist gar keine Rede. Die nega-

tive Tatsächlichkeit (dies und nichts anderes ist der ursprüngliche, „naturrechtliche“ Kommunismus und die Freiheit) kann keine positive rechtliche Qualität haben, also keine Vorschrift des ius naturale sein, und wenn es eine solche sein soll, dann kann von diesem Gedanken aus Eigentum und Sklaverei nicht naturrechtlich begründet werden. „Positive Satzung“ ist alsdann der Name für derartige Einrichtungen, und dafür haben wir, wie wir schon (p. 36) sahen, gerade in unserem Falle Thomas auf unserer Seite (z. B. Sent. IV d. 36 q. I a. 1 ad 3).

Das obige Argument, so sophistisch es auch sein mag, ist aber doch der beste Weg, Aristoteles und die römischen Juristen in Übereinstimmung zu bringen. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur (Florent. lib. IX Inst., D I, 5). Die Zweckmäßigkeit beherrscht aber (nach S. th. l. c.) das ius gentium und daß das Verhältnis der Dienstbarkeit dem Sklaven nicht weniger von Nutzen sei als dem Herrn, das war der Gedanke, mit dem Aristoteles seiner Lehre einen humanen Anstrich gab. Es hat an sich, sagt Thomas, keinen natürlichen Grund, daß dieser Mensch eher ein Sklave sein soll als ein anderer. Aber secundum aliquam utilitatem consequentem, sofern es diesem nützlich ist, von einem Weisen beherrscht zu werden, ist ein Unterschied zu machen (S. th. l. c. ad 2). Die Sklaverei, welche die Kriegsgefangenschaft im Gefolge hat, betrachtet Aristoteles als relativ gerecht, sofern der Sieg des Gegners doch in einem Vorzug desselben seinen Grund hat. Bei der Erwägung, daß die Zweckmäßigkeit in solchem Falle doch zu teuer erkauft sein könne, da leicht die hervorragendsten Individuen unter die Herrschaft von Toren und Übeltätern fallen, mußte sich Thomas doch sagen, daß die aristotelische Rechtfertigung der Sklaverei ungenügend sei und an die Stelle des antiken Naturalismus der ungleichen Intelligenzen trat das christliche Dogma vom Sündenfall und seiner Strafe. Wir wollen gleich hinzufügen, daß, wo Thomas selbstständig über die servitus spricht, er kaum die Sklaverei im vollen Sinn der Antike, sondern eben das Verhältnis einer harten, aber nicht unbedingten Dienstbarkeit meint.

Die Sklaverei ist eine Zuchtstrafe für den davon Betroffenen, so hatten schon die Väter gelehrt. Sie ist als positiv göttliche

Anordnung eine specificatio der Naturrechtsvorschrift: alle Schuld muß gestraft werden (Sent. IV d. 36 q. I a. 1 ad 3). Welch guten Sinn hat von diesem Gesichtspunkt aus die omnium una libertas des Isidor! Die Menschennatur, so wie sie Gott ursprünglich geschaffen, war mit Freiheit ausgerüstet. Nachdem sie aber gefallen ist, muß sie das Joch der Despotie auf sich nehmen. Die beiden einander direkt entgegengesetzten Naturrechtsvorschriften der Freiheit (als der ersten) und der Knechtschaft (als der zweiten Absicht der Natur) betreffen somit ganz andere Konstitutionen des Menschen, haben also beide einen berechtigten Sinn, was beim obigen Argument (S. th. II, 1 q. 94 a. 5 ad 3) nicht zu ersehen ist. (Sent. IV d. 36 q. I a. 1 ad 2; cfr. Sent. II d. 44 q. I a. 3).

Gott behält sich aber seinen Anteil am Menschen vor; er gibt keinen unter die unbedingte Willkür des anderen. Der Untergebene braucht ja schon, um seinem Herrn gehorchen zu können, eine Selbstleitung (rectitudo regiminis, per quam se ipsos dirigant in obediendo principantibus). Servus und subditus, Privatuntergebener und Staatsuntertan sind keine absoluten Gegensätze. Jedenfalls kommt ihnen allen als Menschen ein freier Wille zu (S. th. II, 2 q. 50 a. 2 c.; l. c. q. 47 a. 12). Eben deshalb erstreckt sich das dominium nicht weiter als auf den Körper. Nur dieser kann eine res sein, wie Seneca sagt: errat, si quis existimat, servitutem in totum hominem descendere etc. (de benef III, 20). Mit aller Deutlichkeit ist dies dargelegt in S. th. II, 2 q. 104 a 5. Die Bewegung eines Naturdings erfolgt nach der necessitas naturae, die des Vernunftwesens nach der necessitas iustitiae. Der Befehl des Herrn versagt, wenn eine höhere Macht in anderem Sinn gebietet und wenn er sich auf Gebiete ausdehnt, die ihm nicht unterstehen. Alles, was zur inneren Willensbewegung gehört (quae pertinent ad interiorem motum voluntatis), ist der menschlichen Macht entzogen. Aber auch der Körper muß als göttliches Geschenk respektiert werden. Gott unmittelbar untergeordnet bleibt alles, was zur natura corporis gehört, also die Erhaltung des Leibes, die Zeugung von Nachkommenschaft. Nur in der Ordnung der rein äußerlichen Akte, oder, wie es bei Thomas an anderer Stelle heißt, quantum ad ea, quae naturalibus superadduntur (Sent. IV d. 36 q. I a. 2 ad 1), muß der Untergebene dem Vorgesetzten gehorchen. Der Knecht

hat die servilia opera zu verrichten (S. th. II, 2 q. 104 a. 5). Für das übrige hat der Mensch das natürliche und das geschriebene Gesetz (ib. ad 2). Das ist also ziemlich weit entfernt von dem Wort: servus, id quod est, domini est.

Die Verträglichkeit von Ehe und Knechtschaft wird im Sentenzenkommentar (IV d. 36 q. I) ausführlich im Sinne des römischen Rechts behandelt (cf. ib. a. 4 c.). Knechtschaft ist positiv rechtlich, die Zeugung ist naturrechtlich, davon geht Thomas aus. Der Stand der Mutter bestimmt den Stand des Kindes, da die Knechtschaft die substantia corporis betrifft. Thomas zieht sein dem liber de causis entnommenes erkenntnistheoretisches Prinzip zur Erklärung heran: receptum est in recipiente per modum recipientis et non per modum dantis (ib.). Die Knechtschaft tut, das müßte Thomas konsequenterweise behaupten, der dignitas keinen Eintrag, da sie rein körperlicher Natur ist.

Aus dem gleichen Boden wie das Problem der Sklaverei erwuchs Thomas das des Privateigentums. Communis omnium possesio et omnium una libertas, hieß es bei Isidor. Thomas, der für den gesonderten Besitz eintritt, hatte in dieser Frage noch mehrere Auktoritäten der Patristik gegen sich Wenigstens finden sich bei Basilius und besonders bei Ambrosius Stellen, die sich recht wohl im Sinne eines radikalen Kommunismus ausdeuten ließen. Aber mochte nun unser Scholastiker den Gegensatz der Kirche, die er sah im Glanze auch ihrer irdischen Herrlichkeit, zu der mit dem üppigen Heidentum ringenden Religion der ersten Jahrhunderte fühlen oder mochte er jene Sentenzen nach ihrem homiletischen Charakter als Verdammungsurteile des habgierigen Reichtums auffassen, er scheint die Väter zum wenigsten nicht als seine Gegner zu betrachten und bemüht sich gelegentlich auch, seine Übereinstimmung mit ihnen zu erweisen. Sehr wahrscheinlich glaubte er auch, zugleich mit dem Kommunismus Isidors und des kanonischen Rechts auch dem ihrigen eine Stelle in seinem System angewiesen zu haben.

Gott ist Herr alles Seienden. Er hat das Unvollkommene auf das Vollkommene hingeordnet und so dem Menschen die Macht gegeben, über die unvernünftigen Dinge nach seinem Nutzen zu verfügen (S. th. II, 2 q. 66 a. 1); daher auch das natürliche Recht auf Tötung von lebenden Wesen (l. c. q. 64

a. 1). Die göttliche Lizenz kann nun in zweifacher Weise angewandt werden: durch gemeinsamen Gebrauch der Gemeinschaft und durch den besonderen Gebrauch des einzelnen. Ist das erstere affirmativ naturrechtlich, so kann es das zweite nicht sein, außer wenn eben wieder, wie bei der Sklaverei, zwei zeitlich und wesentlich verschiedene Naturen angenommen werden, die unversehrte und die gefallene. Sondereigentum ist dann Vorschrift der gesunkenen Natur und Gesamtbesitz bleibt ein Ideal, das vernünftigerweise überhaupt nicht angestrebt werden kann, weil es einer anderen Ordnung angehört. Aber man darf, wie Walter (Das Eigentum nach der Lehre des Thomas v. Aq. und des Sozialismus p. 37) sagt, nicht behaupten, daß Thomas den Kommunismus für die Güterordnung der paradiesischen Menschheit gehalten hätte. Er dachte wohl wie Ambrosius: Dem Gerechten ist alles zum Heil, iustus communia pro suis habet, sua pro communibus (de off. min. I. 118).

Der Gemeinbesitz hat demnach negativ naturrechtlichen Charakter, insofern als die Natur nicht das Gegenteil direkt angeordnet hat. Das Naturrecht ist in dieser Frage vollkommen neutral, wie Maurenbrecher sagt (l. c. p. 113). Der Gemeinbesitz ist nach dem obigen Argument nicht etwa ein Unbestimmtes (indeterminatum), das aber doch gleichsam einen Kern von Wesenheit, eine ὕλη hat und zu dem sich die positive Güterteilung als Bestimmtes (determinatum) verhält, sondern er ist ein glattes Nichts und Thomas ist sich ziemlich einig darüber, daß das Privateigentum seine Existenz einer superadditio zum ius naturale verdankt; es ist eine adinventio rationis humanae (S. th. II, 2 q. 66 a. 2 ad 1).

Aber wie in der Lehre von der Sklaverei ist es nur das ius naturale des römischen Rechts, das den Gegensatz zwischen der allgemein natürlichen und der vernunftnotwendigen Ordnung unversöhnt läßt und daher zum Privateigentum neutral sich verhält. Das echte ius naturale unseres Philosophen dagegen, welches die ersten Normen enthält, nach denen allein erst ein geordneter und ersprießlicher Verkehr möglich ist, kann sich zu einer Institution, ohne die Ordnung und Zufriedenheit nicht gewährleistet werden kann und deren Fehlen Verwirrung bedeutet, unmöglich neutral verhalten. Wir brauchen nur zu sagen: alles, was zur Ermög-

lichung und Erhaltung des Friedens und der Ordnung in der Gesellschaft notwendig ist, ist durch das Naturrecht geboten, das Gegenteilige verboten, und wir haben die Maxime, von der das Privateigentum durch conclusio sich herleitet und die erst das Recht dazu gibt, jede geflissentliche Verletzung dieser Ordnung, z. B. den Diebstahl, als naturrechtswidrig zu brandmarken. Jene Prämisse läßt sich, wenn man will, noch weiter darauf zurückführen, daß die Gesellschaft so gut wie das Individuum das Recht und die Pflicht der conservatio sui hat, was von Thomas in S. th. II, 1 q. 94 a. 2 c. als Imperativ der lex naturalis aufgeführt wird[1]). Aus diesem freilich nicht ausdrücklich dargestellten Zusammenhang heraus stellt der Scholastiker seine Gründe für das Privateigentum auf.

Aristoteles hatte in seiner Polemik gegen Plato (II Pol. 5, 1262 b 25 ff) die Notwendigkeit des Eigentums durch folgende Gründe dargetan: Privateigentum gibt weniger Anlaß zu Streitigkeiten; es ist dem einzelnen Sporn und Antrieb zur Arbeit, es verschafft einen unvergleichlichen Genuß (*πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόντι*, II Pol. 5, 1263 a 40 f), der im letzten Grund mit der natürlichen Selbstliebe zusammenhängt, und schließlich gibt es Gelegenheit zu Übungen von Tugenden (wie z. B. der Freigebigkeit), die bei Gütergemeinschaft verkümmern müßten. Thomas begleitet den Philosophen in seinem Kommentar (II Pol. l. 4) zustimmend und faßt in S. th. II, 2 q. 66 a. 2 c. seine Gründe in eine Dreiheit zusammen: Sonderbesitz bedeutet eine ungleich stärkere Ausnützung der Kräfte des einzelnen, während in kommunistischer Ordnung jeder möglichst wenig Arbeit auf sich nehmen wollte; es liegt im Interesse der Ordnung, daß nicht jeder jedes besorgen kann, und zuletzt bringt Privateigentum Ruhe und Zufriedenheit unter die Menschen, während Gemeinbesitz den Zwist nie versiegen läßt.

Was uns hier bei Aristoteles und Thomas auffällt, ist, daß sie sich den Kampf bequem machen durch die stillschweigende Voraussetzung, daß der Kommunismus einer strengen Ordnung nicht fähig ist. Sie sprechen von der

[1]) Cfr. ib. q. 95 a. 4 c., wo alles, ohne was die menschliche Gesellschaft nicht leben kann, als Folgerung aus dem Satz: homo est naturaliter animal sociale, erscheint.

regellosen Verarbeitung und Konsumtion einer Besitzmasse. Daß dies unmöglich ist, sieht jeder ein. Nicht jegliche Form des Kommunismus schließt eine Abgrenzung der Aktionssphären der einzelnen aus, was Thomas als Glied einer klösterlichen Gemeinschaft hätte beachten müssen. Wahr ist, daß, wenn die Ausnützung der Einzelkraft sich zur Not auch durch gesetzlichen Zwang erreichen ließe, der Effekt doch immer hinter den Wundern der Spontaneität zurückbleiben müßte. Was uns aber am meisten wundert, ist, daß Thomas jenes Argument des Aristoteles, das am ehesten geeignet ist, die Absurdität des Zukunftsstaates aufzudecken, an dieser Stelle nicht mit herüber nimmt, nämlich den Verweis auf die natürliche Neigung des Menschen zu einem *ἴδιον*. Es ist dies Argument gewissermaßen die hedonische Seite der ethischen Auffassung vom Besitz, welche durch Fichte in die Philosophie eingeführt wurde. Der Mensch will nach natürlicher Neigung ein Material, an dem er seine Kräfte frei entfalten kann. Wiederum ist es die philosophische Summe, in der Thomas seine ganze, an feinen Zügen gewiß nicht arme Psychologie niedergelegt zu haben scheint, wo unter den Einwänden gegen die freiwillige Armut (III 131) das natürliche Streben des Menschen nach äußeren Gütern aufgeführt wird. In der Lösung (c. 134) anerkennt Thomas den Trieb und meint, daß der freiwillig Arme nicht auf den notwendigsten Lebensunterhalt verzichte, und daß auch das, was er von anderen erhält, gewissermaßen von ihm sei. Um wie viel mehr müßte er die Bedeutung und das Recht jenes natürlichen Triebs beim „unfreiwillig Armen“ des kommunistischen Staates anerkennen!

Eigentum ist also erlaubt und wird dem herrenlosen Gut gegenüber durch Okkupation erworben (S. th. II, 2 q. 66 a. 5 ad 2). Die Okkupation ist die primäre Art der Besitzergreifung, wodurch der Mensch sein gottverliehenes Recht auf die Dinge zur Anwendung bringt. Wie aber, wenn einer soviel okkupiert, daß andere notwendig im Nachteil sind? Basilius vergleicht (in Luc. XII, ser. I) einen solchen mit einem Zuschauer im Theater, der vor Beginn des Spiels sich eine Anzahl von Plätzen aneignet und die anderen davon absperrt. Thomas entscheidet: wer nach vorheriger Besitznahme einer Sache, welche von Anfang an Gemeingut war,

den andern davon mitteilt, tut ebenso gut wie derjenige, welcher nur den Zugang zu den Theatersitzen freihalten will; unerlaubt aber handelt derjenige, welcher andere ungehörig (indiscrete) vom Gebrauch ausschließt (S. th. l. c. a. 2 ad 2).

Damit ist freilich so viel wie nichts gesagt darüber, wie weit Okkupation zum Eigentümer macht; dem Zusammenhang nach nicht mehr, als mir ohnedies zukäme, auch wenn ein anderer das Okkupationsrecht ausgeübt hätte, daß eben ein Teil mir gehört. Vielleicht meint Thomas in enger Anlehnung an das Beispiel das Basilius' mit der Wendung res a principio communis nicht die abstrakte Herrenlosigkeit eines Naturdinges, sondern ein wirkliches, direkt oder indirekt präokkupiertes Gemeingut einer Gesellschaft, wo jedem Glied an sich ein gleicher Teil zukommt, wo also überhaupt keine eigentliche Okkupation mehr stattfinden kann, während die Besitznahme eines herrenlosen Dinges, das in sich keinerlei Beziehung auf einen oder mehrere mögliche Eigentümer hat, in der Tat zum ausschließlichen Eigentümer macht.

An ähnlichen Unklarheiten leidet die ganze Eigentumslehre des Thomas. Mit der Frage, was Eigentum werden könne, hat er sich überhaupt nicht beschäftigt. Daß ein Teil der Güter weniger den Sonderbesitz verlangt als ein anderer, daß er also, was Frhr. von Hertling im „Offenen Brief an Pastor Ritschl" (p. 16) aufführt, etwa zwischen den Gegenständen des unmittelbaren Gebrauches und den Mitteln der wirtschaftlichen Produktion unterscheiden sollte, das kommt ihm nicht in den Sinn. Alles, was dem Menschen nützen und was er in seinen Gebrauch ziehen kann, das darf ihm Eigentum werden. Sondereigentum gibt es nach Thomas nur bezüglich des Erwerbs und der Verwaltung (potestas procurandi et dispensandi), gemeinsam ist dagegen der Gebrauch. Was Thomas einzig damit meinen kann, besagt seine Lehre vom Almosen. Aristoteles hatte bei der *κοινὴ χρῆσις* zuvörderst an den engeren Freundschaftsverkehr gedacht, dabei aber doch durchblicken lassen, daß auch der Gesetzgeber sich mit dieser Materie befassen könne, d. h. speziell mit der Erziehung der Bürger zu solcher Gesinnung[1]). Thomas hat für

[1]) Frz. Walter hat im Handwörterbuch der Staatswissenschaften (2. Aufl. Bd. 7 Art. Thomas III, 5) besonderes Gewicht auf die beistimmende Ausführung

die Einschränkung des Eigentumsrechtes eine höhere Instanz, nämlich das göttliche Gebot des Almosengebens.

Das Almosen wird bestimmt als largitio ad necessitatem proximi sublevandam divinitus instituta (Sent. IV d. 15 q. II a. 6 sol. III ad 1). Als Akt der Freigebigkeit gehört es nicht an sich zur Gerechtigkeit, sondern indirekt (ratione suae partis, ib. art. 1 sol. III ad 4). Ex parte recipientis ist zu beachten, daß, je mehr der Arme sich dem Zustand der äußersten Not nähert, er um so mehr Anrecht auf Almosen hat. Ja, im Falle der extrema necessitas braucht der Mensch nicht den Geber zu erwarten; es fallen die Schranken des Eigentums und ohne jegliche Rechtsverletzung darf er nehmen, wo er will und was er braucht (de rebus occurrentibus, S. th. II. 2 q. 66 a. 7 c.), oder ein anderer darf es ihm geben, ohne den Eigentümer zu fragen (ib. und l. c. q. 32 a. 7 ad 3); sogar Gewalt darf man dabei anwenden. (Sent. IV d. 15 q. II a. 1 sol. IV ad 2). Das ist nämlich der Fall, wo durch die positive Ordnung der Gesellschaft ein Individuum von seinem unveräußerlichen göttlichen Anrecht auf Besitz überhaupt ausgeschlossen wird. Solange dieser Tatbestand nicht erfüllt ist, braucht der Empfänger einen Geber.

Für eine Veräußerung kommt ex parte dantis nicht in Betracht alles das, was zur Erhaltung der physischen wie moralischen Existenz des einzelnen, wie der in natürlicher Ordnung unmittelbar mit dem Menschen Verbundenen, also seiner Angehörigen notwendig ist (Sent. IV l. c. a. 4 sol. I). Aber „huiusmodi terminus non est in indivisibili constitutus“ (S. th. II, 2 q. 32 a. 6 ad 2). Man kann zu seinem Besitz viel hinzutun, ohne Überfluß zu erzeugen und viel hinwegnehmen, ohne Mangel hervorzurufen. Von dem, was in bezeichneter Rücksicht notwendig ist, darf man ohne gegen die „heilige Liebe zu sich selbst“ zu verstoßen, nicht Almosen geben, außer in seltenen Fällen, besonders wenn die Not des Nächsten, oder gar die einer Gesamtheit, wie Kirche und Staat,

---

unseres Kommentars (II Pol. l. 4 c.) gelegt, als ob damit eine friedliche Regelung des Verhältnisses von Kapital und Arbeit durch den Staat angedeutet sei. Abgesehen davon, daß Thomas von selbst wohl nicht diese Äußerung getan hätte, meint er ja mit Aristoteles nur die Erziehung der Bürger auf gemeinschaftlichen Gebrauch ihrer Güter, was auch durch außergesetzliche Mittel geschehen könnte.

zu groß ist. Der absoluten Not des Nächsten muß abgeholfen werden vor der bedingten eigenen (Sent. l. c. a. 1 sol. 4). Überhaupt muß das, was einem Zwecke dient, der jenseits der decentia status, der Standesgrenzen liegt, den Armen gegeben werden, nicht nur im Sinne einer gesetzlichen Vorschrift (ibid. art. 4 sol. 1; S. th. II, 2 q. 32 a. 5 ad 2), sondern sogar eines Gebotes des Naturrechtes: res, quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi (S. th. II, 2 q. 66 a. 7 c.). Die vernünftige Verwendung des Überschüssigen bleibt dem einzelnen und seiner discretio überlassen (ib.); also ein direkter Eingriff des Staates ist zunächst nicht zulässig.

Die Gemeinsamkeit des Gebrauches umfaßt also nur diejenigen, die durch den Überfluß der Güter anderer aus ihrer bedrängten Lage gerettet werden können (S. th. II, 2 q. 87 a. 1 ad 4) und mit dieser Lehre glaubt sich Thomas anschließen zu können an das kräftige Wort des Basilius (homil. sup. Luc. c. XII): Est panis famelici, quem tu tenes, nudi tunica, quam in conclavi conservas, discalceati calceus, qui penes te marcescit, indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quocirca tot iniuriaris, quot dare valeres. Ja, Thomas spricht es ungeschminkt aus, daß der übermäßige Reichtum des Geizigen eine direkte Sünde gegen den Nächsten bedeute; denn da der Gesamtbesitz ein beschränkter sei, müsse notwendig der eine Teil Mangel leiden, wenn der andere zu viel habe (S. th. II, 2 q. 118 a. 1 ad 2). Aber doch hat das Almosen seine naturrechtliche oder sittliche Begründung nicht in der Gemeinsamkeit aller Güter, sondern in der natürlichen Bestimmung derselben und gewagte Äußerungen im kommunistischen Sinne sind doch in erster Linie auf die Rechnung des christlichen Sittenpredigers zu schreiben (cfr. Maurenbrecher l. c. p. 120 f.). Im ganzen genommen bedeutet die Eigentumslehre des Thomas in der christlichen Welt eine Tat (was besonders Maurenbrecher betont), wenn unser Philosoph dabei auch mehr Ambos als Hammer war (sofern er ja nur aussprach, was das Christentum seiner Zeit längst in praktischer Übung hatte).

Die übrigen Fragen der Eigentumslehre (z. B. Diebstahl, Kauf und Verkauf, Handel, Zins) werden von Thomas hauptsächlich unter moraltheologischen Gesichtspunkt gestellt und

wir können also darüber hinweggehen, zumal da Thomas sich zumeist begnügt, die Anschauungen seiner Zeit zu rechtfertigen. Speziell den Zins verwirft er nach dem Satze: wo Gebrauch und Verbrauch (usus und consumtio) eines Dinges zusammenfallen, dürfen beide nicht gesondert verkauft werden. Zins für Geld ist doppelter Verkauf (venditur id, quod non est) und daher gegen die natürliche Gerechtigkeit (S. th. II, 2 q. 77; de malo 13, 4; Sent. III d. 37 q. I a. 6). Bas. Antoniades (die Staatslehre des Thomas ab Aquino, Leipz. 1890 p. 61) sieht in diesem Argument eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

„L'idée qui le domine, c'est l'idée sociale; c'est celle de la hiérarchie nécessaire à l'existence de la société . . . voilà le point de mire de toute sa politique" (Feugueray, l. c. p. 50). Wie kommt aber die Gesellschaft zustande?

Der Mensch ist nach Thomas ein animal sociale et politicum, weil er sich als animal solitarium schlechterdings nicht genügen könnte, also zufolge des interessierten Geselligkeitstriebes. Der einzelne Mensch reicht unmöglich aus, seine Bedürfnisse allein zu decken — darin liegt der Schwerpunkt der Soziologie unseres Scholastikers. Während das Tier Bedeckung, Obdach, Schutzwehr, Nahrung zusammen mit einem sicherleitenden Instinkt ins Leben miterhält, hat der heranwachsende Mensch allein die Vernunft und die Sprache und, als Werkzeug zum Vollbringen ihrer Befehle, die Hand. So wenig aber der einzelne Mensch allein zur Erkenntnis des Wißbaren durch Folgerungen und Anwendungen des habitus principiorum gelangt, so wenig genügt ihm die Hand zur vollkommenen Bedarfsdeckung (de reg. princ. I, 1 quodl. VII, 17).

Schon Aristoteles hatte diesen Gedanken ausgesprochen. Zugleich aber finden wir bei ihm den uninteressierten Geselligkeitstrieb ganz unzweideutig formuliert mit den Worten: *διὸ καὶ μηδεν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηδείας ὀρέγονται τοῦ συζῆν* (Pol. III, 6; 1278 b 21. f.). Auch der Glücklichste ist nach ihm unglücklich, wenn er allein ist (Eth. IX, 9; 1169 b 16 ff.). Thomas übersieht bei seiner Vorliebe für derbere Mittel in der Beweisführung dies feine Motiv des Aristoteles und nimmt es nicht auf. Das *εὖζῆν*,

welches der Stagirite wohl im Zusammenhang mit diesem Gedanken dem Staat überweisen konnte, fällt bei Thomas im höchsten Sinne der Kirche zu und so bleibt ihm der Staat im allgemeinen die Region der baren Nützlichkeit.

Die beschränkte Leistungsfähigkeit des Menschen führt von selbst zur Berufsteilung (diversificatio hominum in diversis officiis)[1]). Die Gesellschaft ist dann die vollkommene Einheit unvollkommener Glieder. Innerhalb dieses Ganzen hat jeder seine bestimmte, gemäß naturrechtlicher Verpflichtung auszufüllende Stelle und zwar durch allgemeine göttliche Anordnung oder natürlichen Trieb (ib.). Weil rücksichtlich der Gattung alle Menschen gleichsam einen einzigen ausmachen (in his, quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo), dieser aber seinem Wesen nach körperlich und geistig ist, so erfordert das Leben der Gattung auch beide Arten von Tätigkeit, physische wie seelische. Letztere schafft keine äußeren Güter, hat dieselben aber zur Voraussetzung und daher muß die Gesellschaft dem numerisch geringeren Teil, der sich lediglich geistigen und geistlichen Dingen widmet, materielle Versorgung in irgend einer Gestalt angedeihen lassen. Denn es ist Naturrechtssatz, daß jeder Mensch von seiner Arbeit lebe (ius naturale habet, quod homo vivat de labore suo, quodl. XII, 29). Die Majorität obliegt der materiellen Güterproduktion und an sich, im Hinblick auf die Notwendigkeit für die Gattung, ist der Beruf des Arbeiters ebenso heilig wie der des Gelehrten und Mönchs. Freilich gibt Thomas in gelegentlichen Äußerungen besonders der Geringschätzung der arbeitenden Stände seinem antiken Vorbild, das er mit der Gesellschaftsidee so weit überragt, wenig nach.

Wie aber nicht jeder für die Gesamtheit zu körperlicher Arbeit verpflichtet ist, so auch nicht für sich, wenn er nämlich genug zu leben hat. Den reichen Erben verpflichtet das paulinische Gebot: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen (2. Thess. 3), wovon die ganze Darlegung unseres Philosophen ausgeht, zur Arbeit nur als einem Repressivmittel gegen den Müßigang (quodl. VII, 17).

[1]) Quodlib. VII, 17. Hier findet sich die beste Formulierung der thomistischen Gesellschaftsphilosophie.

Die communitas perfecta nun, deren wesentlichstes Moment die materielle Selbstgenügsamkeit ist, heißt civitas. Maurenbrecher konstatiert (l. c. p. 40 ff.) einen Gegensatz zwischen Thomas und Aristoteles. Dieser hätte beim Begriff der πόλις auf das räumliche Substrat des Staates weiter kein Gewicht gelegt, während Thomas bei civitas nur an die Stadt, und zwar die mittelalterliche, gedacht habe. Das animal civile ist ein Wesen, geboren, in einer Stadt zu wohnen. Die vici sind vicinia domorum im Sinne von Straßen, worin nach mittelalterlicher Art die Gewerbe lokalisiert sind. Erst die Gruppierung einer Anzahl solcher vici gibt der Stadt die sufficientia. Der Hauptbeleg ist Com. in Pol. I l. 1, r, wo Thomas wirklich von einer Stadt und ihren Teilen (vici) oder, wenn man will, Straßen spricht. Daß aber Thomas diese Ansicht konsequent festgehalten hätte, läßt sich kaum beweisen. Vor der Städtegründung lebten die Menschen in Flecken (vici), heißt es ebendort (p.). Thomas versteht wie Aristoteles unter civitas, bez. πόλις politisch geordnete Zentren eines ziemlich eng umgrenzten Gebietes, innerhalb dessen ein einheitlich regulierter Austausch, ein einziger Strom von Leben sich ergießt. Was außerhalb eines solchen Bezirkes sich bewegt, ohne in einen anderen einbegriffen zu sein, was also dem gottgewollten Zusammenschluß der in ihrer Einzelheit mangelhaften menschlichen Kräfte sich nicht fügt, ist entweder selbst etwas Göttliches (wie der Einsiedler), oder etwas Tierisches, sein Genüge nur in sich, nicht in Gott und den Mitmenschen Suchendes. Maurenbrecher aber behauptet, Thomas wolle sagen, alles, was außerhalb der Stadtmauern lebt, ist entweder ein Gott oder ein Tier. Da die agrarische Bevölkerung nicht in das engere städtische Wesen einbegriffen ist, ist sie notwendig anormal, untermenschlich (l. c. p. 41). Das kann in dieser Form nicht des Thomas Meinung sein. Es ist nicht gut, sagt er im „Fürstenregiment“, wenn zu viel Volk innerhalb einer Stadt zusammenwohnt; denn eine gute Verteilung, will er mit Aristoteles sagen, macht die Zirkulation ruhiger. Das Wesen der civitas besteht in der vollkommenen inneren Bedarfsdeckung, die sie ihren Gliedern gewährt; nach Seite der äußeren Konsistenz besteht ihre Vollendung in der Einordnung in ein größeres Staatsgebilde (provincia), da nur so eine Sicherstellung gegen Feinde garantiert ist (de reg.

pr. I, 1.) Die civitas hat die Tendenz, Produktion und Konsumtion in sich auszugleichen und allen Handel mit den Nachbarstädten möglichst auszuschließen. Zudem hat der Handel sittliche Schäden im Gefolge und der größte Teil des Geldverkehrs ist schon moralisch verwerflich.

Da die im engeren Sinne politischen Anschauungen des Thomas oft genug behandelt sind, dazu mit unserem Thema nur in lockerer Beziehung stehen, so begnügen wir uns hier, einige Punkte in aller Kürze herauszuheben.

Aus Augustins Schrift De libero arbitrio (I, 6) zitiert Thomas sehr häufig (z. B. S. th. II, 1 q. 97 a. 1 c.; ib. art. 3 ad 3) eine Stelle, wonach die Verfassung eines Volkes mit seiner sittlichen Güte in Konnex steht, so daß also ein ernstes, seiner Aufgabe recht wohl bewußtes Volk mit Recht sein Geschick sich selbst bestimmt, während ein sittlich verkommenes, korruptes Volk mit Recht seine Leitung einem hervorragenden Individuum überlassen muß. Im allgemeinen hat Thomas wohl die gemischte Verfassung für die beste Staatsform gehalten; aber seine Ausführungen im „Fürstenregiment" gelten fast ausschließlich der Monarchie und er findet für sie Gründe aller möglichen Art, die sie zu einer höchst zweckmäßigen Einrichtung, also eigentlich zu einer Institution des ius gentium machen.

Zum Wesen eines Volkes gehört es, daß es sich zum bene vivere zusammenschließe: Hi soli partes sunt multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo (reg. princ. I, 14) oder Videmus eos solos sub una multitudine eom putari, qui sub eisdem legibus et sub eodem regimine diriguntur ad bene vivendum (ib.). Der Zweck der einzelnen ist der nämliche wie der Zweck der ganzen Masse (ib.), d. h. eben die Entfaltung der Persönlichkeit im vernunftgemäßen Leben. Aber die natürliche Tugend ist nur Stückwerk; die sittliche Leitung des Staates ist hinfällig, wenn sie nicht geradewegs auf die Kirche und damit zur ewigen Seligkeit hinführt. Die Realisation der „Mittelzwecke", (wie wir den ebenso doppeldeutigen Ausdruck fines medii wiedergeben möchten) ist die sittliche Aufgabe des Königs. Er darf nichts erlauben, was den Endzweck unmöglich macht und soll die Hemmnisse möglichst beseitigen. Im besonderen hat er seinem Volk die Einheit des Friedens zu geben, das so geeinte auf

sittliches Handeln hinzuleiten und zugleich mit der sufficientia corporalium bonorum als Voraussetzung zu versorgen.

Über die Art der Einsetzung des Fürsten hat sich Thomas nicht klar ausgesprochen; er scheint das Wahlkönigtum zu bevorzugen. Die Stellung des Herrschers zum Gesetz bestimmt Thomas nach dem römischen Recht (S. th. II, 1 q. 96 a. 5 ad 3; ib. q. 90 a. 1 ad 3). Bemerkenswert ist, daß die Rechtsgewalt in außerordentlichen Fällen, wo ein dringendes Bedürfnis vorliegt, über das Eigentum der Bürger verfügen, also Expropriation vornehmen darf: omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi vel ad dandum aliis (quodl. 12, 16).

Jeder Krieg hat, um rechtmäßig zu sein, drei Momente aufzuweisen: 1. die Auktorität des Fürsten (bei dem das convocare multitudinem allein steht), 2. gerechte Ursache, 3. rechte Absicht der Kriegführenden, Ausschluß verkehrter Sonderzwecke (S. th. II, 2 q. 40 a. 1 c.).

„Si donc un système est composé d'emprunts, c'est assurément celui de St. Thomas" (Ch. Jourdain l. c. Bd. I p. 359) ... „L'originalité de l'invention n'est pas le titre de gloire que nous voulons revendiquer à l'honneur de St. Thomas. Convenons du moins avec l'Église que le docteur Angélique, en exposant la tradition chrétienne, a montré une sagacité profonde et judicieuse, un sens philosophique et pratique que nul interprète n'a surpassés ni peut-être égalés" (ib. p. 376). Dieses Urteil trifft im allgemeinen auch für unser Thema zu. In der Lehre des Thomas vom jus naturale findet sich kaum ein Element, das nicht aus der Tradition, sei es aus der griechisch-römischen oder der christlichen stammte. Andererseits kann man auch bezüglich des Ganzen dieser Lehre nicht eigentlich von einem System sprechen, wie wir des öfteren, besonders bei Erörterung des Begriffes ius gentium, zu sehen Gelegenheit hatten. Die Ingredienzien sind zu verschiedenartig. Das Hauptverdienst des Thomas besteht vielmehr darin, den Faden der Tradition wieder aufgenommen und auf die an die lex naturalis sich knüpfenden Probleme mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben. Die Naturrechtsmonographieen der nächsten Jahrhunderte sind sowohl in Bezug auf die Fragestellung wie

auch auf die Art der Lösung fast ganz von Thomas abhängig. Was Kaltenborn vom Mittelalter überhaupt sagt, das gilt in erster Linie von Thomas von Aquin, nämlich: „Hier liegen die Keime und Wurzeln für das Wachstum der nachfolgenden Naturrechtswissenschaft mehr oder weniger versteckt da“ (l. c. p. 21/2).

Inhalt.

Seite

I.

Thomas von Aquin als Sozialschriftsteller 3

II.

Die lex naturalis des Thomas von Aquin nach historischen Voraussetzungen und begrifflicher Ausgestaltung 9

III.

Die lex naturalis in den einzelnen Rechtsgebilden.

a) Die Monastik 49

a) Die Ökonomik 51

c) Die Gesellschaftslehre 62

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 1. November 1885 zu Mögglingen, Oberamts Gmünd (Württemberg), als Sohn des dortigen Schultheißen. Vom 7.—12. Jahr besuchte ich die Volksschule meines Heimatortes; die nächsten vier Jahr verbrachte ich in Dürnberg (bei Salzburg) und Gars (am Inn) als Zögling der Redemptoristenschule daselbst. Von da kam ich 1902 an das Gymnasium Ellwangen, das ich im Juli 1905 mit dem Reifezeugnis verließ. An der Universität München, die ich alsdann bezog, oblag ich zunächst dem Studium der klassischen Philologie und der deutschen Literatur, wandte mich aber bald ausschließlich der Philosophie, der von je meine Neigung galt, so wie der Geschichte und Kunstgeschichte zu. Meine Studien gedenke ich mit der Promotion vorläufig abzuschließen.

Fridolin Kuhn.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
617.